



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Wartości życia a problem wolności i odpowiedzialności w cywilizacji współczesnej

Author: Krzysztof Hałupka

Citation style: Hałupka Krzysztof. (2006). Wartości życia a problem wolności i odpowiedzialności w cywilizacji współczesnej. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

**UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH
INSTYTUT FILOZOFII**

PRACA DOKTORSKA

Krzysztof Hałupka

**Temat: Wartości życia a problem wolności
i odpowiedzialności w cywilizacji współczesnej**

**Promotor pracy
Prof. zw. dr hab. Józef Bańka**

Katowice 2006

WSTĘP	4
ROZDZIAŁ I - NATURA LUDZKA WOBEC POSTĘPU	16
1. Dwa spojrzenia na naturę ludzką	16
1.1. Egoistyczna natura ludzka	17
1.2. Racjonalność ponad uczuciem	22
1.3. Krytyka cywilizacji	24
1.4. Uczucie ponad racjonalnością	25
2. Miejsce współczesnego człowieka między naturą a cywilizacją techniczną	33
2.1. Człowiek jako osoba /psychowitalność, noetyka, religia/	33
2.2. Od zależności wobec natury do samoświadomości i systematycznego poznawania świata	36
2.3. Człowiek i dylemat teistycznego kreacjonizmu	39
2.4. Człowiek w drodze do samouszczęśliwienia	42
2.5. Osoba a popęd do pracy i nabywania	46
3. Wartości życia wobec zagrożeń cywilizacji utylitarnej	50
3.1. Fenomenologiczna orientacja Schelera	50
3.2. Prymat emocji w poznaniu wartości	51
3.3. Kwestia niezależności dobra a działanie ludzkie	55
3.4. Resentyment i subiektywizacja wartości	59
3.5. Wartość a użyteczność	65
4. Dwie postawy wobec cywilizacji	69
4.1. Postawa pozytywna i negatywna	71
4.2. Świadomość wartości jako podstawa odpowiedzialności wolnej osoby	73
4.3. Wolność, to także równość uczuć i intelektu	81
4.4. Uniwersalny charakter odpowiedzialności	83
ROZDZIAŁ II – WARTOŚCI ŻYCIA	88
1. Godność jako podmiotowość i rozwój	88
1.1. Problem podmiotowości w warunkach cywilizacji współczesnej	88
1.2. Godziwość jako podstawowe kryterium dobra	91
1.3. Problem reifikacji osoby	93
1.4. Podmiotowość i rozwój jako prawo natury ludzkiej	97
2. Współodczucie będące przekroczeniem własnego „ja” według Maxa Schelera	103
2.1. Dwie formy współodczucia	103
2.2. O możliwości uchwycenia czyich przeżyć	106
2.3. Odczucie jedności jako fundament współodczucia i rozumienia innych istot	109

2.4. Zasada indywidualności duchowej a łącząca funkcja współodczuwania	115
3. Cierpienie fundamentem transcendencji osoby	121
3.1. Cierpienie jako stan naturalny	121
3.2. Człowiek wobec bólu fizycznego i psychicznego	124
3.3. Cierpienie cywilizacyjne	128
3.4. Wyzwolenie poprzez transcendencję	130
4. Miłość	139
4.1. Znaczenie etyczne miłości	139
4.2. Niezależność miłości wobec sfery racjonalnej a jej intencjonalny ruch ku wartości wyższej	143
4.3. Świadomość wolności do bycia lepszym	146
4.4. Krytyka utylitarnego traktowania miłości	150
ROZDZIAŁ III – EUTYFRONIKA JAKO PRÓBA OCALENIA WARTOŚCI	157
1. Prostomyślność moralna jako zasada zachowania wartości życia	157
1.1. Potrzeba poręczenia moralnego w cywilizacji nieufności	157
1.2. Wartości proste w warunkach cywilizacji współczesnej	163
1.3. Identyfikacja z wartością poręczoną moralnie jako podstawa odpowiedzialności	166
1.4. Ideał niezależności prawa moralnego	169
2. Powrót do źródeł thymos – fundamentu ludzkiej tożsamości	174
2.1. Uczucie wobec alternatywy racjonalizacji	174
2.2. Potrzeba prostomyślności	177
2.3. Thymos - jako źródło bycia sobą	182
2.4. Wartości życia a świat materialny i świat informacji	187
3. Homo euthyphronicus jako moralny ideał człowieka prostomyślnego	190
2.1. Założenia etyki prostomyślności	190
3.2. Etyczny wymiar sumienia człowieka prostomyślnego	193
3.3. Człowiek wobec presji przyszłości i zewnętrznego celu	197
3.4. Eutyfronika jako rozwiązanie opozycji, techniki i humanistyki	203
4. Odpowiedzialność jako granica wolności dla homo euthyphronicus	206
4.1. Pytanie o źródło odpowiedzialności	206
4.2. Wolność, odpowiedzialność a poręczenie moralne	211
4.3. Autodeterminacja w warunkach cywilizacji współczesnej	215
4.4. Prawo do prostomyślności moralnej jako warunek wolności w cywilizacji współczesnej	218
BIBLIOGRAFIA	226

Wstęp

Zgodnie z tytułem mojej pracy, który brzmi „*Wartości życia a problem wolności i odpowiedzialności w cywilizacji współczesnej*” moim zadaniem będzie przedstawienie tego zagadnienia na tle myśli tych filozofów, którzy mogą się poszczycić nie kwestionowanym dorobkiem w tym obszarze zainteresowań. Centralne zagadnienie tej pracy ogniskuje się wokół tych wartości, które na skutek ogromnego przyspieszenia cywilizacyjnego stają w obliczu zagrożenia, realna staje się ich utrata, a ponadto pozostają w ścisłych związkach z problemem tak istotnym dla samego człowieka jak jego wolność i odpowiedzialność.

Pierwszy rozdział pracy, zatytułowany */natura ludzka wobec postępu/* zamierzam rozpocząć od przedstawienia dwóch różnych, znanych z historii filozofii, stanowisk dotyczących natury ludzkiej, reprezentowanych przez T. Hobbesa i J.J. Rousseau. Wybór ten wynika głównie z dwóch przyczyn, które rodzą szereg konsekwencji dla całej zawartości pracy. Zarówno Hobbes jak i Rousseau zajmują odmienne stanowisko w kwestii natury ludzkiej, a ponadto oceniają ją w kontekście rozwoju nauki i kultury oraz życia w realiach ustroju kapitalistycznego. Ponadto u obojgu filozofów pojawiają się podstawowe kwestie, do których odwołują się wszyscy zajmujący w późniejszym okresie problematyką człowieka zmieniającego się wraz rozwojem nauk i postępem cywilizacyjnym.

Te właśnie dwa różne poglądy będą stanowiły punkty odniesienia przy analizie teorii innych filozofów. Pierwszy z poglądów stanowiących jeden z dwóch zasadniczych punktów wyjścia dla dalszych analiz, reprezentowany przez angielskiego filozofa T. Hobbesa mówi o aspołecznej i egoistycznej naturze człowieka. Wychodzi z założenia, że rządzą nim te same prawa, jakie funkcjonują w przyrodzie. Dlatego dla stanu natury charakterystyczna jest walka, wszystkich przeciwko wszystkim, co sam autor wyraża znanym powszechnie sformułowaniem – „*homo homini lupus*”. Hobbes przedstawia naturę ludzką jako skrajnie egoistyczną, ale równie ważna dla dalszych rozstrzygnięć przedstawionych w tej pracy jest jego teza o konieczności priorytetu sfery racjonalnej w życiu tak indywidualnego człowieka jak i społecznym. Autor twierdzi, że dla społeczeństwa żyjącego w stanie natury charakterystyczna jest walka, która jednak zawsze przynosi szkody. Dlatego ludzie postanowili zmienić ów sposób życia, pojawiła się potrzeba umowy społecznej i dzięki racjonalnemu myśleniu człowiek stworzył sobie sprzyjające warunki do życia i pracy. Przy okazji teorii umowy społecznej pojawia się także wątek niezwykle istotny, również w tej kwestii, jaka sygnalizowana jest już w samym tytule niniejszej pracy, a jest nią problem

wolności człowieka. Konieczność rezygnacji z części wolności w tak zorganizowanym społeczeństwie i państwie zauważona zostaje zarówno przez Hobbesa, jak i Rousseau, dlatego analiza porównawcza ich poglądów stanowiła będzie wspomniany już wcześniej punkt wyjścia tak w kwestii oceny roli uczucia i racjonalności w podejmowanych decyzjach moralnych człowieka, jak i jego możliwości zachowania wolności w warunkach rozwoju cywilizacyjnego.

Istotne także dla dalszej treści pracy będą poglądy formułowane przez obu filozofów, mówiące o człowieku w stanie pierwotnym, oceniające odmiennie jego istotę, a to w kontekście dalszej coraz wyraźniejszej drogi racjonalizacji życia i odejścia od samej natury na rzecz cywilizacji, rodzi cały szereg konsekwencji.

Założeniem tej pracy jest przedstawienie dwóch nurtów argumentacji lub raczej preferencji w etyce oraz wyeksponowanie konsekwencji, jakie one niosą dla samego człowieka, wynikających z jego stosunku do wartości, które określone zostały mianem wartości życia. Pierwszym z nich jest nurt racjonalny, zgodny z tendencją cywilizacji współczesnej, odwołujący się do autorytetu rozumu, stanowiący jednocześnie filar cywilizacji użytecznej obejmującej współczesne państwa demokratyczne. Drugi natomiast można umownie określić jako nurt emocjonalny, odwołujący się do uczucia jako sfery niejako powołanej do tego, by w ramach rozstrzygnięć moralnych utrzymywać przysługujące dla tego obszaru pierwszeństwo racji uczuć. Zadaniem moim będzie przedstawienie argumentów (na podstawie studiów dorobku filozoficznego wybranych przedstawicieli tej dyscypliny) podkreślających błąd współczesnej cywilizacji, polegający na próbie zastąpienia uczucia myśleniem lub co najmniej zepchnięcia sfery uczuć do roli absolutnie marginalnej. To jakby sprzeciw wobec nie wypowiedzianego wprost potwierdzenia w czasach współczesnych tezy Hobbesa, przedstawiającego emocjonalną sferę człowieka jako odpowiedzialną za wszelkie zachowania egoistyczne. Z tezą tą podjęta zostaje polemika, której celem jest obrona uczucia, przywrócenie należnego mu miejsca i roli, miejsca równie istotnego, w godnym życiu wolnej i odpowiedzialnej osoby, jak to które przyznano współcześnie racjonalności.

Przy tej okazji trudno nie przypomnieć o tym, że koncepcja człowieka reprezentowana przez Hobbesa wyraźnie różni się od znanego poglądu Arystotelesa, przedstawiającego człowieka jako istotę społeczną, gdzie potrzeba życia społecznego jest wrodzona. Natomiast według angielskiego filozofa państwo nie powstało z natury czy z instynktu, lecz z obawy i rozsądku. Podobnie prawo moralne zgodnie z tą koncepcją nie wynika z natury, nie jest potrzebą osobistą, lecz powstało z potrzeby regulacji stosunków w danej społeczności.

Jednocześnie wraz z powstaniem państwa powstać musiało prawo, które pozostało podstawą wymiaru sprawiedliwości i jedyną miarą dobra i zła.

Z taką koncepcją prawa moralnego absolutnie nie zgadza się Max Scheler, którego główne tezy dotyczące tak teorii wartości jak i miejsca współczesnego człowieka między naturą a cywilizacją będą w tej pracy fundamentem dla całej dalszej argumentacji przemawiającej za koniecznością ochrony wartości i konieczności reorientacji aksjologicznej człowieka w cywilizacji współczesnej.

W tym miejscu chciałbym przedstawić myśl przewodnią mojej pracy, co do której jestem głęboko przekonany i jej słuszności będę bronić, posługując się argumentami tych filozofów, którzy bronili absolutnego, niezależnego porządku wartości, sprzeciwiając się tym samym relatywizmowi i myśleniu kategoriami utylitarnymi, czyli tendencjami dominującymi w warunkach cywilizacji współczesnej. W ujęciu Schelera hierarchiczny układ wartości jest całkowicie niezależny od aktualnie istniejącego świata dóbr, nie jest również jego emanacją, co określa stanowisko autora, że to świat dóbr jest zależny od wartości, a nie odwrotnie. Jednocześnie ten porządek rzeczy, niezależnie i realnie istniejących wartości, bez względu na poziom intelektualny danego człowieka czy osiągnięty przez niego stopień niezależności od natury, określa jego granice wolności. Te granicę, która wyznacza ramy godnego życia. „Zauważmy mimochodem, że immanentną tendencją każdej moralności, którą tworzą ludzie pewni swojej wartości, afirmujący najgłębiej samych siebie i własny byt, żyjący w pełni swego bogactwa, jest maksymalne rozciąganie swojej „odpowiedzialności” poza obręb siebie samego, a w szczególności rozciąganie jej na wszystkich, których życie zależy w jakichkolwiek sposób od ich życia. Na odwrót, oznaką moralności przeciwstawnej, „moralności niewolników” – jak powiada Nietzsche – jest maksymalne ograniczenie odpowiedzialności i w miarę możliwości odrzucenie wszelkiej winy za „cudze” działania – z drugiej strony „nieprzyjmowanie też żadnych darów”¹. W teorii Schelera, aby ta odpowiedzialność mogła dojrzeć do takiej postaci, potrzebna jest człowiekowi, tak odczuwana jak i rozumiana hierarchia wartości, określony porządek aksjologiczny. Świadomość wartości, w wymiarze racjonalnym i emocjonalnym, jednocześnie ich przeżywanie i urzeczywistnianie, jest warunkiem koniecznym tak odpowiedzialności, jak i umiejętności korzystania z wolności. Dlatego odpowiedzialność człowieka, w dobie cywilizacji współczesnej musi polegać przede wszystkim na zachowaniu wartości życia tak, aby jego rozwój budowany był na fundamencie podmiotowości i godności osoby. Tak

¹ M. Scheler: *Resentiment a moralność*. Warszawa 1977, s. 170.

rozumiana odpowiedzialność wyznacza granice wolności i jest jednocześnie obowiązkiem moralnym wobec samego siebie, wobec społeczności w jakiej się żyje a także wobec przyszłych pokoleń. Nasza zdolność podjęcia tak rozumianej odpowiedzialności w dobie współczesnej cywilizacji, określi nasze miejsce w przyszłości. Dlatego podejmowane kierunki rozwoju zależne być powinny właśnie tak, by podstawowym kryterium była zdolność zachowania równowagi między rzeczywistością przyrostu wartości zewnętrznych, materialnych, budowanych na fundamencie racjonalności i wewnętrznych, moralnych, opartych na uczuciach tak, aby te drugie chronić i zachować. Mówiąc wprost, to wartości mają określać rozwój, jego kierunki, a nie odwrotnie. Człowiek tylko wtedy może czuć się wolnym, jeśli zachowa to, co konstytuuje jego istotę, indywidualność i człowieczeństwo.

Rozwój cywilizacji może mieć sens dla człowieka jeśli jest zgodny z fundamentalną potrzebą wolności twórczego samookreślenia tak, aby wolność była związana ze zdolnością ponoszenia odpowiedzialności. Dlatego cywilizacja jest i musi być nadal obszarem pewnej konieczności, w którym człowiek nie jest absolutnie wolny, lecz póki co musi zadbać, by nie utracić tej możliwości, aby w jej ramach móc nadal dokonać wyboru ku transcendencji osoby, wyboru poprzez który urzeczywistnia wartość, a tym samym wybór ten jest dowodem zachowania podmiotowości jego osoby w realiach współczesnej cywilizacji. Tylko w tych warunkach życie nie utraci sensu, nie ograniczy się do biologicznej, przedmiotowej, choć przyjemnej (dzięki osiągnięciom cywilizacyjnym) egzystencji. W tym właśnie postuluje się wiara w rację tego kształtu psychiki, jaki dany został człowiekowi przez naturę, o którym pisał Rousseau. To jego zdaniem prawdziwe czyste wartości można znaleźć w nieskażonej współzyciem społecznym psychice człowieka właśnie w stanie natury. Nie chodzi tutaj o jednoznaczną i kategoryczną negację rezultatów współzycia społecznego w ramach postępu cywilizacyjnego. Jest to raczej postulat oparcia więzi społecznej na indywidualnej wrażliwości i sumieniu, tak by wartości dla człowieka ważnych nie utracić.

Poprzez analizę porównawczą, która jest metodą badawczą przyjętą w tej pracy, zamierzam przedstawić i podkreślić te argumenty, które przemawiają za koniecznością ochrony wartości życia. Poprzez dobór, wyeksponowanie i rozwinięcie określonej argumentacji tych autorów, którzy opowiadali się za koniecznością przywrócenia uczuciom należnego im miejsca, zamierzam przedstawić własne stanowisko w tej kwestii.

Analizując miejsce współczesnego człowieka między naturą a cywilizacją, zamierzam oprzeć się przede wszystkim na myśli Maxa Schelera, który najwyraźniej rozważając związki człowieka ze wszystkim co ożywione, dostrzega moment niezmiennie istotny, kiedy to człowiek właśnie poprzez rozwój intelektualny rozstaje się z własnym odczuciem jedności

z naturą. Idea „homo sapiens” wprowadza wyraźny rozdział między zwierzęciem i człowiekiem, a koncepcja logosu stawia człowieka, z tytułu posiadanej świadomości, ponad wszystkimi istotami żyjącymi. Scheler dostrzegając każdy etap zmiany świadomości, zauważa jednocześnie zmianę perspektywy widzenia swojego miejsca w naturze przez człowieka, a także dostrzega wzrastającą jego niezależność, a wraz z tym procesem uwidacznia się jednocześnie nowy sposób pojmowania Boga. Człowiek w swojej ewolucji przekracza niezwykle ważną granicę oddzielającą go od wcześniejszej zależności od natury, a momentem, gdy dzięki wzrastającej samoświadomości, rozpoczyna systematyczne naukowe poznanie świata. Zmiana ta skłania do postawienia ważnego pytania o rachunek, na wielu płaszczyznach egzystencji, jaki człowiek musiał zapłacić za korzystanie z danej mu wolności i uzyskiwanej w procesie swojego rozwoju niezależności. Dlatego w kolejnych rozdziałach mojej pracy zamierzam dokonać próby oceny aktywności ludzkiej, w procesie rozwoju cywilizacyjnego, głównie z perspektywy kryterium jego relacji ze sferą wartości. Natomiast cały przebieg rozwoju cywilizacyjnego będzie w najogólniejszym znaczeniu przedstawiony, jako nieustanny proces odejścia od natury i jednocześnie uniezależnienia się od niej.

Aspektem niezwykle istotnym, który akcentowany będzie w wielu kontekstach, jest kierunek przepływu inspiracji w tym procesie. Ze studiów dzieł Schelera wynika, że w rozwoju człowieka ważne jest dla niego swobodne kształtowanie siebie, rozwinięcie naturalnych zdolności i zachowywanie w tym procesie troski o kierunek przepływu inspiracji, które jego zdaniem powinien płynąć od wewnątrz, od ducha i woli ku światu zewnętrznemu. Od ducha i woli, a co najważniejsze, dzięki naturalnym potencjałom osobowości ludzkiej danych przez naturę, nie zaś jako konieczna, zewnętrzna, narzucająca siła cywilizacji, zmuszająca do służebnego przystosowania się kosztem utraty fundamentalnych dla człowieka wartości.

Istotnym zagadnieniem niniejszej pracy jest także problem zachowania podmiotowości człowieka, który z dotychczasowego twórcy, na skutek oddziaływania tendencji cywilizacyjnych, może stać się jedynie narzędziem w procesie, lub maszyną, którą sam wprowadził w ruch. Myśl Schelera uzupełniona zostanie przy tym problemie poprzez wykorzystanie tego, co na ten temat pisał E. Fromm, a także K. Wojtyła.

Cywilizacja zachodu zdaniem Schelera poprzez jednostronnie opartą o racjonalizm metodę naukową zagubiła także ideę metafizyki. Poprzez to człowiek został odizolowany bezpowrotnie od wcześniej odczuwanego życiowego, egzystencjalnego kontaktu z zasadą wszechrzeczy. Jako negatywne zjawisko niemiecki filozof postrzega również konsekwentne oddalanie się człowieka od wcześniejszego wpływu korzeni życia wewnętrznego człowieka.

Ta sytuacja zachwiania proporcji wpływu między siłami natury i ingerencją cywilizacji stwarza jedynie pozory powstawania nowych wartości, a taka tendencja jest oceniana przez autora jednoznacznie negatywnie, jako ewidentnie zafałszowanie prawdy. Według Schelera świat wartości jest stały i niezmienny, dlatego żadne zewnętrzne zmiany, choćby najbardziej spektakularne, nie mogą niczego większego i ważniejszego od tego co było i jest, do tegoż świata wartości wnieść, lub zabrać, można natomiast poprzez bezkrytyczną fascynację rozwojem cywilizacyjnym utracić umiejętność czerpania z tej rzeczywistości.

Także z eudajmonistycznego punktu widzenia ocena cywilizacji jakiej dokonuje Scheler, pozostaje negatywna, w czym filozof ten nie pozostaje odosobniony. Jako podstawowe elementy życia wymienia pracę i nabywanie, co w warunkach obecnych stało się czymś wręcz popędowym. Konsumpcja zacieśnia więzy z cywilizacją, oddalając jednocześnie od natury, jako istniejące człowiek współczesny dostrzega jedynie to, co da się obliczyć, a takie myślenie jest największym zagrożeniem dla wartości. Natomiast jeśli używam w wielu miejscach określenia „zagrożenie świata wartości”, to mam na myśli jedynie utratę możliwości dostępu człowieka do tej rzeczywistości, (jako prognozowaną przez wielu filozofów dwudziestego wieku niemożność czerpania) po przekroczeniu pewnego pułapu racjonalizacji, z tego obszaru, co wiąże się z utratą możliwości moralnego wzrostu, przemiany, transcendowania siebie dzięki żywej relacji z tą rzeczywistością, jaką stanowi świat wartości.

Proces industrializacji spowodował fundamentalne zmiany w problemie tożsamości człowieka cywilizacji współczesnej. Dawna orientacja wynikająca z przeszłości, ugruntowana w wiedzy o minionych czasach i zdarzeniach, zastąpiona zostaje orientacją przyszłościową, co oznacza wzrost znaczenia tego, ku czemu się zmierza, do czego trzeba się dostosować. To, co uchodziło do niedawna za niepodważalną wartość, coraz częściej postrzegane jest jako anachronizm, podobnie kiedyś wiedza o przeszłości dawała wskazówki na przyszłość, co w realiach dwudziestego pierwszego wieku się skończyło. Tak szybko zmieniająca się rzeczywistość wymusza także konieczność ciągłego odnajdywania się w nowych warunkach, ciągłej konieczności definiowania się, i szukania punktów oparcia dla własnej tożsamości. To sprawia, że zmienia się samo pojęcie człowieka i jego potrzeby są coraz częściej kreowane, jako że nauka i cywilizacja ostatecznie zdezaktualizowała grecką koncepcję stabilnej budowy świata, harmonii nie wymagającej zmian. Człowiek tym sposobem przejął w swoje ręce funkcję dotąd mu nieznaną i zarazem szalenie ważną, jaką jest funkcja kreatora. Jest to efekt wolności, z której wolno mu korzystać, jednak ofiarowane prawo zobowiązuje (zwłaszcza na obecnym poziomie możliwości ingerencji w obszar natury obejmujący tak

rzeczywistość zewnętrzną, jak i samego człowieka z całą jego złożonością), do proporcjonalnej świadomości konieczności podjęcia odpowiedzialności za dokonywane zmiany. Dlatego koncepcja odpowiedzialności jako koniecznej granicy wolności współczesnego człowieka będzie myślą, która pojawi się w wielu kontekstach tej pracy.

Odpowiedzialność tutaj przedstawiona jako konieczna, współczesnemu człowiekowi, rozumiana jest przede wszystkim jako ochrona wartości. Cywilizacja nauki i techniki, a ściślej jej formuła uzasadniania praw tak moralnych, jak i wszystkich innych, budowana na fundamencie argumentacji koncepcji utilitaryzmu konsekwentnie prowadzi do zaniku tych wartości, których postanowiłem bronić w swojej pracy. Scheler w swoich analizach broni stałego porządku aksjologicznego istniejącego obiektywnie, natomiast w swojej rozprawie o resentymentie dotyka przede wszystkim problemu człowieka w świecie, gdzie te wartości na skutek pewnych sytuacji społecznych ulegają degradacji.

Twierdzi, że resentyment jest jednym z głównych źródeł wywrócenia (w świadomości) owego wieczystego porządku wartości, jest powodem zafałszowania tej rzeczywistości. W swojej rozprawie niemiecki filozof, uwagę kieruje na zagadnienia kulturowe, religijne, społeczne i polityczne, w wielu fragmentach widać jego zaniepokojenie zmianami zachodzącymi w tych obszarach. Najogólniej można powiedzieć, że niepokoi go całokształt duchowego oblicza epoki, początku dwudziestego wieku.

Kultura europejska zmienia się w coraz szybszym tempie, co jego zdaniem odbija się coraz wyraźniej na stosunku człowieka do wartości. Według autora, postawa moralna człowieka, jego zmiany właśnie w kwestii stosunku do wartości, te jakie obserwuje wraz z rozwojem ustroju kapitalistycznego i wzrostem znaczenia kultury mieszczańskiej, wymagają fundamentalnych przeobrażeń. Podstawowy problem tkwi w obserwowanym już wówczas zjawisku podporządkowania wartości witalnych, wartościom utilitarnym, co odwraca właściwy porządek rzeczy. Mechanizm zafałszowania wartości przez człowieka powodowanego resentymentem sprawia, że moralność staje się jedynie konwencją zależną od tendencji kulturowych, ekonomicznych czy ustrojowych danego miejsca i czasu. Resentyment, zdaniem Schelera, prowadzi już nie tylko do zafałszowania aksjologicznego, lecz przede wszystkim do utraty woli poznania, a w dalszej perspektywie także samej możliwości poznania, prawdziwej skali wartości. Dokonane przez Schelera niezwykle ważne rozróżnienie, oddzielające wartości użytecznościowe od witalnych, oraz zwrócenie uwagi na zacierającą się umiejętność ich rozgraniczenia w świadomości człowieka, wskazują na podstawowy błąd, jaki wkradł się w sposób pojmowania wartości u człowieka poddanego presji cywilizacji. Aby problem ten przedstawić wyczerpująco i pozostać w nurcie inspiracji

myślą Schelera, wielokrotnie korzystam z dorobku filozoficznego Karola Wojtyły, zwłaszcza z publikowanej rozprawy doktorskiej „Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera”.

Kolejną myślą, która w tej pracy zasługuje na podkreślenie już w samym wstępie, jest (mimo wielu wątków krytyki cywilizacji) pokazanie człowieka, który wciąż jeszcze nie utracił szans ocalenia wartości, jakie nazywam (w dalszej części pracy) wartościami życia w tych warunkach, w jakich żyje obecnie. Poświęcony jest temu w całości ostatni, trzeci rozdział. Wcześniej natomiast, przedstawiając możliwość zajęcia dwóch postaw wobec cywilizacji, przedstawię dwie zasadnicze orientacje wobec rzeczywistości i jednocześnie możliwości rozumienia wolności, z których jedna daje szansę, w ramach zaistniałych warunków, na godne życie w realiach cywilizacji współczesnej.

Człowiek postawiony w obliczu osiągnięć nauki i techniki dwudziestego pierwszego wieku, może przyjąć bierną lub czynną postawę, może świat i siebie samego współtworzyć lub zdać się na to, co zostanie jemu, w warunkach współczesnej cywilizacji, (najczęściej w niezwykle zawołowany sposób) narzucone. Utrata wolności tylko z pozoru może wydawać się łatwo dostrzegalna. Myśl tą szczególnie akcentował Erich Fromm w swoim ogromnym dorobku naukowym, a dogłębną analizę tego problemu przeprowadza w jednej ze swoich najważniejszych książek zatytułowanej „*Ucieczka od wolności*”.

Rozróżnienie dwóch postaw, gdzie pierwsza z nich, jeśli chodzi o czyn, jaki możemy nazwać wolnym, jest postawą, którą z reguły przyjmujemy jako negatywną, jako że może być wolna „od”, druga natomiast jest modelem przeciwnym i tym samym nazywana pozytywną, jest przykładem wolności „ku”. To właśnie rozróżnienie na dwie postawy, będące jednocześnie rodzajami wolności, znaleźć można zarówno u Schelera jak i Fromma. Dlatego porównaniem ich stanowisk w tej kwestii zamierzam zakończyć rozdział pierwszy, szczególnie akcentując rolę świadomości wartości, będącej (jak będę starał się wykazać) podstawą odpowiedzialności wolnej osoby.

Problemem wolności w cywilizacji współczesnej, jest wypracowanie takiej możliwości jej pogodzenia z warunkami funkcjonowania gospodarki i ekonomii państwa, aby pozwoliły na zachowanie podmiotowości, własnego indywidualnego „ja”, przede wszystkim w kontekście godności osoby, jej wolnych wyborów moralnych, które jeśli mają być właśnie moralnymi sensu stricto, czyli zarazem odpowiedzialnymi, to muszą opierać się na fundamencie wartości, w przeciwieństwie do kierowania się wspomnianą zasadą użyteczności, popartej wyłącznie racjonalną kalkulacją.

Ważnym aspektem powodującym wiele niekorzystnych zmian w sferze wartości jest także konsumpcyjny charakter życia współczesnych społeczeństw. Pisze o tym zarówno Fromm, jak i Scheler, który posługuje się określeniem „cywilizacji zorientowanej na korzyść”, jako orientacji dominującej w rozwoju społeczeństw żyjących w warunkach ustroju kapitalistycznego. Myślą wiodącą u Schelera, Fromma a także papieża Jana Pawła II (dorobek filozoficzny, na którym opieram się w drugim rozdziale pracy), było wskazanie na rolę i wagę wartości oraz przesłanie idei szlachetniejszego, zorientowanego na wyższy niż jedynie konsumpcyjny cel życia. Jako największy błąd cywilizacji współczesnej filozofowie ci wskazują na utożsamienie wartości z użytecznością, jako jednocześnie główną konsekwencję funkcjonującej formuły cywilizacji utylitarnej. Refleksje te rodzą też pytanie lub wręcz problem podstawowy dzisiejszej aksjologii, jakim jest możliwość zrozumienia prawdy o wartościach oraz sposób i trudność w dotarciu do świadomości społeczeństwa współczesnego. Problem ten przejawia się już na etapie języka, w którym pewne pojęcia, dotyczące wartości lub emocji, stopniowo zanikają, a ich znaczenie szczególnie w dobie narastającego obecnie wpływu myślenia, według kategorii utylitarnych, człowiekowi cywilizacji współczesnej coraz częściej może wydawać się mało istotne. Myślenie pragmatyczne przeniknięte zasadami ekonomii, myślenie kategoriami zysku, systematycznie oddala od fundamentu godnego życia, którego podstawą jest respektowanie określonej hierarchii wartości, wolnej od wpływu wyżej wymienionych aspektów ekonomicznych. Urzeczywistnienie wartości nie jest możliwe w warunkach alienacji oraz absolutnej relatywizacji systemów wartości w sferze stosunków międzyludzkich oraz szeroko pojmowanego życia społecznego.

Negatywna wersja wolności „od” powoduje niemożność stanowienia o sobie i życia zgodnego z własnym prawem realizacji osobistych potencjałów osobowości w oparciu o wolność własną. Świat wartości w rozumieniu Schelera jako realny, można doświadczyć w procesie twórczego rozwoju indywidualnego, lecz realizowanego jednocześnie poprzez bycie częścią pewnej całości, nie tylko zewnętrznie, lecz poprzez współbycie w sferze wartości i urzeczywistnianie wartości dzięki innym, dzięki możliwości życia między i zarazem wraz z innymi, a więc także poprzez współodczuwanie, cierpienie, a zwłaszcza miłość. Tylko takie życie chroni przed uczuciem izolacji, strachu, poczucia własnej znikomości a w rezultacie chroni przed niebezpieczną potrzebą ucieczki przed samym sobą, charakterystycznej dla człowieka współczesnej cywilizacji.

Tylko w szerszym kontekście uczestnictwa i współdokonania zachodzi możliwość urzeczywistnienia wartości i zrozumienia tego świata jako rzeczywistości realnie istniejącej.

Transcendowanie siebie może się spełnić dzięki wartości w twórczym zespoleniu z nią. Tak też realizuje się wolność, której odpowiedzialność wyznacza granice. Odpowiedzialności natomiast nie sposób pomyśleć bez pojęcia wartości.

Kluczowe w tej pracy pojęcia takie jak wolność, wartość i odpowiedzialność wiążą się ze sobą ściśle, co pragnę wykazać szczególnie w rozdziale drugim zatytułowanym „*Wartości życia*”. Wizja ta, obejmuje człowieka w jego pełni, uwzględniając naturalną konstrukcję zawierającą pierwiastki tak racjonalne, jak i irracjonalne, gdyż tylko dzięki takiej strukturze możliwa jest droga do prawdziwej wolności, poprzez transcendencję osoby, dzięki takim wartościom jak godność, współodczucie, cierpienie i miłość. Siłą nośną tego procesu musi być miłość i twórcza praca, poprzez które możliwe jest pełne uczestnictwo w szerszym porządku aksjologicznym. To właśnie według Schelera nie jest możliwy żaden porządek wartości bez miłującego ducha, a samą osobę przedstawia jako istotę monarchicznie uporządkowaną o określonej strukturze duchowych aktów, co jest jednocześnie przejawem nieskończonego ducha jako źródła, istoty struktury świata obiektywnego. Z pism Schelera możemy wnioskować (co podkreślam szczególnie w kontekście głównego zagadnienia mojej pracy), że nasza świadomość wolności aktu moralnego, świadomość wolności do bycia lepszym zobowiązuje tym samym „do wolności ku dobru”. Tak urzeczywistniony wolny akt moralny transcenduje osobę, wynosi człowieka ponad determinacje natury.

Zwieńczeniem rozdziału przedstawiającego wartości życia będzie analiza miłości na tle tego, co odnajdujemy w dorobku filozoficznym przedstawianych już wcześniej M. Schelera i Karola Wojtyły. Dzięki miłości człowiek może wyjść ze „ślepej ulicy” własnej natury jak mówi Scheler. Miłość jest przeżyciem na tyle wyjątkowym, że doświadczający jej podmiot poprzez spontaniczny akt rozszerza świat swoich wartości. Miłość jest zasadniczą formą przeżywania wartości. W wielu kwestiach dotyczących miłości u wyżej wymienionych filozofów odnaleźć można wiele analogii w jej pojmowaniu. W jednym z najważniejszych swoich dzieł „*Zagadnienie podmiotu moralności*” K. Wojtyła komentując koncepcję Schelera stwierdza, iż Scheler właśnie miłość do osoby uważa za miłość w znaczeniu etycznym i jako wartość pragnie lepszego i dojrzałego człowieka, kieruje w stronę wartości i jest siłą nośną w twórczej przemianie osoby. Mimo wielu wspólnych tez łączących obu autorów, Scheler sprzeciwia się chrześcijańskiej koncepcji miłości jako przykazania. Widzi w tym bowiem wewnętrzną sprzeczność, gdyż według niego nie do pogodzenia jest stosowanie w tym przypadku pojęcia obowiązku. Podjęte w końcowej części drugiego rozdziału zagadnienie miłości jako wartości życia (poprzedzone analizą godności, współodczucia i cierpienia), uważam za szczególnie istotne, gdyż, jak podkreślał Scheler, jest ona zawsze ruchem

skierowanym na bycie wyższą wartością, tkwi tutaj zauważone już wcześniej przez Platona jej twórcze znaczenie, skłania tym samym ku preferowaniu wartości wyższych w ogóle, co zwłaszcza obecnie ma duże znaczenie w kontekście zauważalnych coraz częściej tendencjach odwrotnych, zmieniających się preferencji kierunków dążenia w cywilizacji współczesnej.

Rozdział trzeci natomiast zostanie poświęcony koncepcji eutyfroniki jako próby ocalenia wartości w cywilizacji współczesnej. Materiałem źródłowym, jaki posłuży do opracowania tego zagadnienia, będzie dorobek filozoficzny profesora Józefa Bańki. W punkcie pierwszym zamierzam przedstawić koncepcję etyki prostomyślności, gdzie prostomyślność moralna jest zasadą zachowania wartości życia. Teza ta łączy ostatnią część pracy z tymi wnioskami, jakie zawarte są w poprzednim rozdziale, który dotyczy przedstawionych czterech wartości. Identyfikacja z wartością poręczoną moralnie jest w tej koncepcji podstawą odpowiedzialności, przy założeniu, że istnieje między ludźmi elementarna zgodność co do odczuwania wartości jako swego rodzaju moralnego dziedzictwa ludzkości. Natomiast problemem, jaki stwarza współczesna cywilizacja, jest to, że ów archetyp prostomyślności coraz mniejszy ma udział w kształtowaniu tożsamości współczesnego człowieka, cywilizacja odcina go od jego emocjonalnych korzeni. Konsekwencją tej sytuacji jest zagubienie pośród technicznego ułatwienia, przy jednoczesnej utracie godności rozumianej jako podmiotowość osoby i jej wolnego, nie skrupowanego tendencjami cywilizacyjnymi rozwoju. Dlatego autor koncepcji postuluje „*powrót do źródeł thymos*”, fundamentu ludzkiej tożsamości, gdzie uczucie zachowuje swoje miejsce i jest równie ważne i doceniane, jak racjonalność.

Koncepcja „homo euthyphronicus” jest właśnie przykładem udanej fuzji sfery uczuć człowieka oraz jego czynnika racjonalnego. Jego zrównoważona konstrukcja, opierająca się na moralnej prostomyślności, pozwala na pozostanie odpornym wobec alienacyjnego i frustracyjnego wpływu cywilizacji. Homo euthyphronicus nie tylko ocalił wartości życia, lecz także wyzwolił się spod emocjonalnej zależności wobec cywilizacji współczesnej. Mechanizm ten jest dla człowieka pewną alternatywą w stosunku do sytuacji w jakiej się znalazł, próbą wyjścia ze swego rodzaju pułapki spowodowanej rozwojem cywilizacyjnym. Stąd prostomyślność przedstawiona jest także jako potrzeba w sytuacji wyobcowania i nieczułości systemu na potrzeby i problemy człowieka. Źródłem prostomyślności „homo euthyphronicus” jest sumienie, które nakazuje poszanowanie dla wyznawanych wartości i szczęścia osobistego drugiego człowieka, tym samym szczególną wagę w tej koncepcji kładzie się na empatię osoby, na którą wcześniej w swoim systemie wartości wskazywał

przedstawiany M. Scheler oraz K. Wojtyła. Natomiast problem odpowiedzialności u wszystkich wymienionych w całej pracy filozofów jest ściśle związany z określoną hierarchią wartości, a ponadto pozostaje w relacji z wolnością osoby. W ostatnim, trzecim rozdziale przedstawiam koncepcję, której autorem jest prof. J. Bańka. Zwraca on uwagę na rzecz szczególnie istotną, mianowicie twierdzi, iż bardziej naszą wolność odsłania przeżycie thymos, niż rozumienie phronesis, a prostomyślność moralna wyznacza granice naszej wolności, natomiast miara tego ograniczenia jest równocześnie miarą odpowiedzialności „homo euthyphronicus”.

W kontekście całości podjętych rozważań dotyczących problemu odpowiedzialności w cywilizacji współczesnej pogląd ten jest istotny także z tej przyczyny, iż sprzeciwia się utylitarystycznej odpowiedzialności za skutki, podkreślając równocześnie wagę odpowiedzialności za intencje. Jest to odpowiedzialność danej osoby za konkretny czyn, daleka odpowiedzialności abstrakcyjnej, pozbawionej prostomyślności.

Końcowe wnioski niniejszej pracy przedstawione będą przy okazji analizy problemu relacji wolności, odpowiedzialności i poręczenia moralnego, a punktem docelowym, realizacji koncepcji eutyfroniki, jest ocalenie wartości drogą osiągnięcia w realiach współczesnej cywilizacji ideału moralnego człowieka prostomyślnego – „homo euthyphronicus”.

Eutyfronika jako koncepcja, której autorem jest prof. J. Bańka, porusza te wszystkie problemy relacji człowieka z cywilizacją, dla których konieczne jest poszukiwanie nowych rozwiązań, takich, które pozwolą ocalić wartości życia.

Korzystając z okazji, pragnę wyrazić swoją wdzięczność promotorowi niniejszej pracy - prof. dr hab. Józefowi Bańce za całą pomoc udzieloną na każdym etapie jej powstawania, szczególnie za wszystkie uwagi pozwalające na odpowiednie sformułowanie problemów, jak również za merytoryczne, a zarazem inspirujące wskazówki.

Rozdział I - Natura ludzka wobec postępu

1. Dwa spojrzenia na naturę ludzką

Problem natury ludzkiej, lub inaczej i bardziej ogólnie mówiąc, zagadnienie człowieka było i jest nadal jednym z najważniejszych przedmiotów myśli filozoficznej Zachodu. Problem ten stał się istotnym już w starożytności, kiedy to Sokrates jako pierwszy zwrócił uwagę na to, że poznanie samego siebie jest niemalże naszym obowiązkiem, jest niezwykle ważne i staje się punktem wyjścia do dalszej wiedzy, jednocześnie zauważa trudność z jaką przychodzi się zmierzyć chcąc tego dokonać. Ów postulat „gnothi seauton” pozostał w filozofii na stałe, otwierając drogę do całej późniejszej refleksji filozoficznej nad człowiekiem. Pytając o siebie, pytamy jednocześnie o naturę człowieka w ogóle, o jego miejsce pośród innych istot żyjących, a także o to, co wyróżnia go spośród nich. Co jest cechą konstytutywną dla natury ludzkiej? Trzy podstawowe pytania Kanta: „Co mogę wiedzieć? ”, „Co powinienem czynić? ” oraz „ Czego wolno mi się spodziewać? ” ostatecznie można by było sprowadzić do pytania: „Kim jest człowiek?”, które, będąc podstawowym dla antropologii filozoficznej, pozostaje jednocześnie dla tej dyscypliny tym najistotniejszym. Nauka o człowieku może koncentrować się na jego stronie biologicznej, jego cielesności, która może być traktowana jako podstawa dla sfery duchowej, a z drugiej zaś strony ową duchowość inni badacze traktują jako pierwotną w stosunku do cielesności. Nawet co do kwestii tak podstawowej nie ma zgodności i raczej trudno oczekiwać, że kiedykolwiek takowa nastąpi. Antropologia filozoficzna stawia wiele pytań, na które nie znajdujemy jednoznacznych odpowiedzi, możemy jedynie mówić o określonych koncepcjach danego zagadnienia w ramach pewnych orientacji filozoficznych.

Pytanie o naturę ludzką jest także jednym z tych podstawowych, jakie w historii filozofii formułowano i udzielano różnych odpowiedzi. Dodatkowo problem ten znacznie się komplikuje, jeśli zapytamy o samą naturę człowieka w stanie pierwotnym, po czym spróbujemy ocenić wpływ rozwoju nauki i kultury, zwłaszcza na sferę moralności człowieka.

Aby przedstawić ten temat zdecydowałem posłużyć się porównaniem dwóch koncepcji filozoficznych, T.Hobbesa i J.J.Rousseau odmiennie oceniających samą naturę

ludzką oraz relację natury, z jakiej wywodzi się człowiek, i kultury, której on sam jest twórcą.

1.1. Egoistyczna natura ludzka

Punktem wyjścia antropologii filozoficznej Hobbesa jest teza o aspołecznej i egoistycznej naturze człowieka, który z konieczności rzeczy wybiera to, co uznaje dla siebie za najlepsze. Hobbes zwraca uwagę na istnienie w człowieku stałych, nieusuwalnych czynników o przeciwstawnych tendencjach „jednym jest przyrodzona pożydlivość, wskutek której każdy pragnie korzystać z rzeczy wspólnych jako ze swoich własnych, a drugim pragnienie rozumu przyrodzonego, dzięki któremu każdy stara się uniknąć śmierci gwałtownej jako największego w naturze zła”². Bezwzględne dążenie do indywidualnych korzyści jest tą z cech, którą w pismach autora *Lewiatana* widać u człowieka najwyraźniej wraz z potrzebą bezpieczeństwa, zachowania swojego istnienia. W jego indywidualistycznej koncepcji nie ma miejsca na jakiegokolwiek społeczne sentymenty czy działania altruistyczne.³ „Bowiemy w stanie czystym natury, jeśli chcesz zabić, to masz prawo ze względu na sam ten stan natury”⁴.

To jedno z najbardziej radykalnych stwierdzeń Tomasza Hobbesa, mówiące o sytuacji przed powstaniem państwa, gdzie panuje stan wrogości i wszystko jest dozwolone. Hobbes nie podziela teorii wyznawanej przez Arystotelesa o społecznej naturze człowieka, gdzie potrzeba życia w społeczności jest wrodzona, jest dana wraz z życiem i odczuwana jako konieczna. Koncepcja zmysłu społecznego była bliska także wielu współczesnym Hobbesowi myślicielom, którzy w samej psychice człowieka widzieli źródło powstania społecznych instytucji.

Jednocześnie prawem naturalnym w tej sytuacji jest troska o siebie, prawo do zachowania własnego bytu. Argumentem psychologicznym potwierdzającym teorię egoistycznej i aspołecznej natury człowieka jest stwierdzenie, że ludzi można zmusić do przestrzegania zasad i norm regulujących stosunki społeczne jedynie pod groźbą represji ze strony władzy. „Dlatego też, nim nazwy „sprawiedliwy” i „niesprawiedliwy” będą mogły się zjawić, musi istnieć jakaś moc wywierająca przymus, moc która by zmuszała ludzi w

² T. Hobbes: *Elementy filozofii*. PWN Warszawa 1956, tom II, s.181-182.

³ Zob. R. Tokarczyk: *Hobbes*. Warszawa 1987, s. 104-108.

⁴ T. Hobbes: *Elementy filozofii*. PWN Warszawa 1956, Tom I, s. 230.

równym stopniu do dopełnienia ich ugód strachem przed jakąś karą większą niż korzyść, jakiej się spodziewają, o ile złamią swą ugodę”⁵. Takie widzenie natury ludzkiej stoi w sprzeczności z teorią zmysłu moralnego, gdzie źródłem prawa moralnego jest sam człowiek jako byt pośród innych bytów.

Potrzeba prawa i normy moralnej, według Hobbesa, pojawia się wraz z powstaniem społeczności, nie wynika ono tym samym z natury jako takiej, a jedynie z potrzeby regulacji stosunków w państwie. Poza życiem państwowym nie istnieje, według tej koncepcji, miara dobra i zła (lub jak sam autor pisze cnót i przywar). Samym człowiekiem natomiast rządzą te same prawa jakie funkcjonują w przyrodzie, dlatego też dla stanu natury charakterystyczna jest walka wszystkich przeciwko wszystkim, co powoduje stałe zagrożenie, zarówno życia, jak i osobistego mienia. Ów stan zagrożenia i niepewności niezwykle krótko i jednocześnie bardzo obrazowo wyraża powszechnie znane stwierdzenie „homo homini lupus”. Jednakże taka postawa i walka jaką ona przynosi - wszystkich przeciwko wszystkim, zawsze powoduje szkody materialne i brak psychicznej stabilizacji, dlatego ludzie opuścili stan natury aby zyskać pokój. „Każdy bowiem z naturalnej konieczności pragnie dla siebie dobra; i nie ma takiego człowieka, który by ową wojnę wszystkich przeciw wszystkim, jaka z natury rzeczy związana jest z taką sytuacją, uważał za dobrą dla siebie”.⁶

Hobbes zwraca także uwagę na to, iż w warunkach stanu przedpaństwowego, praca człowieka, jego dorobek, stale narażone są na utratę. To z kolei powoduje brak motywacji do działania, gdyż nie ma gwarancji, że to, co zdołamy wypracować pozostanie na stałe naszą własnością. W tych warunkach w zasadzie nie można mówić o instytucji własności, a wejście w posiadanie danej rzeczy zależy wyłącznie od siły danej osoby. Nie ma żadnych gwarancji dla fundamentalnej potrzeby, jaką jest bezpieczeństwo. Dlatego pojawiła się koncepcja umowy społecznej, gdzie każdy rezygnując z części swojej wolności, poddając się prawu, jednocześnie zyskuje w jakimś stopniu stabilizację i bezpieczeństwo.⁷ W takich tylko warunkach możliwe staje się zaprowadzenie ładu społecznego. Można powiedzieć, że taka potrzeba wynika z ludzkiej racjonalności, w której zawiera się nakaz dbałości o siebie, co przekłada się na konieczność ustanowienia praw, będących podstawą pokojowych stosunków wśród obywateli.

Hobbes w swoich rozważaniach ukazuje emocjonalną sferę człowieka jako odpowiedzialną za wszelkie zachowania egoistyczne. Przedstawia człowieka w stanie natury

⁵ T. Hobbes: *Lewiatan*. PWN Warszawa 1954, s.126-127.

⁶ Idem: *Elementy filozofii*. PWN Warszawa 1956, Tom II s. 215.

⁷ Zob. *Przewodnik po etyce*. Pod redakcją Petera Singera. Warszawa 1988, s. 228-231.

z jego pierwiastkiem emocjonalnym, który jeśli przeważa nad racjonalnym, wówczas nie sprzyja harmonijnemu współżyciu w społeczności. Charakteryzując osobę, jako istotę zarówno racjonalną, jak i emocjonalną, zauważył, że „płomień uczuć nigdy nie oświeca rozumu, lecz go oślepia”.⁸ Zakładał, że jeśli emocje zyskują przewagę nad rozumem, działania racjonalne stają się niemożliwe.

Spostrzeżenia dotyczące relacji między sferą racjonalną i irracjonalną są szczególnie istotne dla dalszej części mojej pracy, gdyż na tej linii przebiega zasadniczy, wewnętrzny konflikt człowieka, także w cywilizacji współczesnej.

Hobbes szczególnie podkreśla tę właściwość natury ludzkiej, którą określa jako „żądza mocy”. W wielu fragmentach jego pism pojawiają się komentarze dotyczące tego z jakich elementów składa nie owa żądza mocy. Wymienić z całą pewnością należy trzy, pierwszą z nich jest bogactwo, drugą władza, a trzecią to zaszczyty. Na szczególną uwagę zasługuje niezwykła celność spostrzeżeń Hobbesa we wskazaniu na te elementy, które powodują wzrost znaczenia w hierarchii społecznej, można powiedzieć nawet, że są jej wyznacznikiem. „Pomiędzy ludźmi jest walka o zaszczyty i godności, między zwierzętami zaś jej nie ma. Stąd nienawiść i zawiść, z których rodzi się bunt i wojna między ludźmi, jakich nie ma między zwierzętami”.⁹ „Człowiek nie uznaje za dobro niemal żadnej rzeczy, która by posiadacza jakoś nie wyróżniała i nie wywyższała wśród tych, którzy jej nie posiadają”.¹⁰ Naturalna skłonność do rywalizacji i walki sprawia, że człowiek poprzez swoją aktywność, zdobywanie władzy, bogactwa i zaszczytów nadaje sens swojemu istnieniu.

Istotnym dla tej koncepcji jest to, że mamy tutaj cel zewnętrzny. Wartość człowieka zależy od tego, ile sam potrafi bez korzystania z pomocy innych. Pożądania, jakim ulega w ramach tej koncepcji, są źródłem jego dynamiki, jak również warunkiem możliwości osiągnięcia szczęścia. „Być ciągle prześciganym - pisał - jest nieszczęściem. Prześcigać stale najbliższego przed nami jest szczęściem. Porzucanie toru wyścigu jest śmiercią”.¹¹ Jest to przykład koncepcji możliwości szczęścia poprzez realizację określonych celów zewnętrznych, w przeciwieństwie do poszukiwania w sobie, uzyskania spokoju i równowagi umysłu. Hobbes akcentuje zwłaszcza ekspansywność człowieka, jego bezwzględne dążenie do zdobywania rzeczy materialnych. „Szczęśliwość jest stałym przechodzeniem pożądania od przedmiotu do innego; i osiągnięcie pierwszego jest tylko drogą do późniejszego”.¹²

⁸ R. Tokarczyk: *Hobbes*. Warszawa 1987, s.103.

⁹ T. Hobbes: *Elementy filozofii*. PWN Warszawa 1956, s.275.

¹⁰ Ibidem, s.257.

¹¹ R. Tokarczyk: *Hobbes*. Warszawa 1987, s.105.

¹² T. Hobbes: *Lewiatan*. PWN Warszawa 1954, s. 84.

Poczucie spełnienia związane jest w takim widzeniu rzeczy z posiadaniem. Tak rozumiane pragnienie czy nawet pożądanie, które jest jednocześnie siłą napędową rozwoju społecznego i materialnego, jest stałą, powszechną skłonnością wszystkich ludzi ustępującą jedynie wraz ze śmiercią.

Oparty o tak indywidualne skłonności psychiczne przebieg rozwoju społeczeństw, od stanu natury, poprzez długą drogę, aż do stanu państwowego, jest wzrostem ludzkiej mocy. Ów wzrost jest z całą pewnością także procesem stopniowego uniezależniania się od natury. Jest to szczególnie istotne spostrzeżenie, wyjaśniające przebieg drogi od potrzeby psychicznej do określonych efektów w skali społecznej. Wizja ta, mimo że powstała w XVII wieku, niezwykle celnie antycypuje sposób myślenia człowieka XXI wieku. Jego konsumpcyjnej mentalności i zarazem adekwatnym do sposobu myślenia stylem życia. Niezwykle istotne, także w kontekście obecnej sytuacji człowieka w świecie, jest inne stwierdzenie, mówiące o tym, że największą wśród mocy, jest moc państwa, którą to właśnie nazywa „Lewiatanem”.

Przy tej okazji trudno nie poruszyć jeszcze jednego wątku wiążącego sam początek instytucji państwa z podziałem dóbr materialnych. Angielski filozof ujmując to w słowa „przed ustanowieniem państwa wszystkie rzeczy należą do wszystkich i nie ma rzeczy, którą ktoś mógłby nazwać swoją i której by dowolny inny człowiek tym samym prawem nie rościł dla siebie (gdzie bowiem wszystkie rzeczy są wspólne, tam żadna rzecz nie może być własnością jednego człowieka), przeto wynika stąd, iż własność powstała jednocześnie z samymi państwami”¹³. Ta uwaga jest szczególnie warta podkreślenia, gdyż wskazuje na wzajemną nieufność, gdzie posiadanie zawsze przysparza wrogów i wiąże się z koniecznością zapewnienia ochrony tego, co stanowi własność. Drugi człowiek jest kojarzony przede wszystkim z zagrożeniem. To natomiast jest kolejnym dowodem na to, że Hobbes nie daje jakiegokolwiek, choćby najmniejszego, kredytu zaufania samemu człowiekowi, jego moralności czynów, bez kontroli zewnętrznej. Tak zarysowana, bezwzględna i egoistyczna natura człowieka sama w sobie nie jest źródłem obowiązku moralnego, dopiero samo państwo narzuca mu normę postępowania.¹⁴ Człowiek tak charakteryzowany nie jest podmiotem moralnym dla podmiotu moralnego, gdyż nie współodczuwa (jak określał to M. Scheler) z drugą osobą.

Wraz z obrazem natury ludzkiej rysuje się równolegle określona koncepcja szczęścia. Jego miarą nie pozostaje nic innego, jak tylko rezultaty walki, konfrontacji towarzyszącej człowiekowi w całym jego życiu. „Stałe powodzenie w osiąganiu tych rzeczy, jakich

¹³ T. Hobbes. *Elementy filozofii*. PWN Warszawa 1956, Tom II, s. 295.

¹⁴ Por. H. Plessner: *Pytanie o conditio humana*. Warszawa 1988, s. 268-273.

człowiek pragnie w różnych sytuacjach, to znaczy: stałe prosperowanie, jest tym, co ludzie nazywają szczęściem: mam na myśli szczęście doczesne. Nie ma bowiem takiej rzeczy, jak stały i niezakłócony spokój umysłu, póki żyjemy tutaj; życie wszak samo jest niczym innym niż ruchem i nie może w nim nie być pożądania czy obawy, podobnie jak nie może w nim nie być wrażeń zmysłowych”¹⁵. Hobbes, podobnie jak stoicy zwraca uwagę na dwie główne cechy psychiki człowieka, który albo się boi, albo pożąda, lecz traktuje tę sytuację jako naturalny tok rzeczy, nadający życiu dynamikę.¹⁶ Z drugiej jednak strony nie usprawiedliwia zachowań w relacjach międzyludzkich, charakteryzujących się okrucieństwem czy drapieżnością. „Zemsta, która nie ma na widoku przykładu i korzyści, jaka ma stąd wypłynąć, jest triumfem i radością z cudzego cierpienia bez celu, takie zaś triumfowanie bez celu jest próżnością i jest przeciwne rozumowi”¹⁷.

Porównując natomiast zachowania ludzkie ze zwierzęcymi, w tych kontekstach dostrzega parę istotnych różnic stawiających człowieka w niekorzystnym świetle. Zwierzęta bowiem walczą tylko o przetrwanie, natomiast człowiek często w okrutnym triumfie zaspakaja wyłącznie swoją próżność, odczuwając jednocześnie aż do końca swoich dni wspomniane już wcześniej pragnienie coraz większej mocy, zupełnie obce zwierzętom. One też nie zadają ran dla przyjemności, jeśli walczą, to z powodu potrzeby teraźniejszej, którą jest na przykład głód, człowiek natomiast pobudzony jest często głodem przyszłym lub mści się za rzeczy już minione. Takich różnic można wymienić więcej, z czego wyłania się dość przygnębiający obraz natury ludzkiej. Nie oznacza to jednak, że autor akceptuje opisywaną próżność, zemstę czy nadmierną i destrukcyjną w ogólnym rozrachunku ambicję. Nie miał też złudzeń, że honor jest zjawiskiem dostępnym nielicznym, a tych właśnie którym jest dany z tego tytułu można by nazwać społeczną elitą. Takie widzenie rzeczywistości sprawiło, że jednocześnie niehonorowe i powodowane walką o zachowanie życia postępowanie plebsu uważał za etycznie usprawiedliwione.

Jeśli natomiast chodzi o godność, twierdził że „jest ona rzeczą różną od wartości człowieka jak również od jego zasług: polega ona na szczególnej mocy czy zdolności do tego, czego dany człowiek ma być godny; jest to zdolność szczególna, zwana zazwyczaj zdolnością lub sposobnością”¹⁸. Godność najczęściej przyznajemy danej osobie na podstawie znajomości czynów przez nią dokonanych, inaczej mówiąc, zasług świadczących o wartości. W przypadku koncepcji Hobbesa godność zależna jest od posiadanych cech, które predysponują

¹⁵ T. Hobbes: *Lewiatan*. PWN Warszawa 1954, s. 55.

¹⁶ Zob. Zbigniew Kuderowicz: *Filozofia nowożytnej Europy*. Warszawa 1989, s. 163-164.

¹⁷ T. Hobbes: *Lewiatan*. PWN Warszawa 1954, s.135.

daną osobę do sprawowania określonej funkcji, na przykład przywódcy. Widać tutaj wyraźnie, że sam człowiek nie rodzi się równy co do zdolności i możliwości. Rodzi się z określonymi dyspozycjami do bycia kimś wyższym, bardziej znaczącym lub też niższym od innych. Jeśli natomiast chodzi o samą kwestię oceny własnych możliwości intelektualnych w zestawieniu z możliwościami innych, to najczęściej w naturze człowieka widać błędne odczucie równości co do tego. Wynika to z pewnego fenomenu natury psychiki, która najczęściej zauważa w swoim otoczeniu ludzi o większej wiedzy, niż tę, jaką on sam posiada, a mimo tego trudno mu uznać kogokolwiek za mądrzejszego od siebie. Hobbes do pewnego stopnia usprawiedliwia ten sposób postrzegania swojej osoby, twierdząc, iż dzieje się tak już choćby tylko z tego powodu, że „swoją własny rozum widzi on bowiem bezpośrednio, rozum innych ludzi zaś z pewnej odległości”¹⁹. Można w tym rozumieniu mówić o równości między ludźmi, gdyż każdy jest zadowolony z tego co otrzymał, bez względu na możliwości, jakimi został obdarzony. Natomiast w stanie pierwotnym nie ma sensu rozróżnianie wartości człowieka, gdyż tam wszyscy ludzie są równi.

1.2. Racjonalność ponad uczuciem

Hobbes w swoich pismach wskazuje na istotną trudność, jaką sprawia tak podstawowe pojęcie etyczne jak dobro. Człowiek w naturalny sposób ma skłonność do nadużywania tego słowa. Najczęściej jako dobre określa to, czego pragnie, co jest przedmiotem jego pożądania. W przeciwnym zaś przypadku, złym, nazywa coś do czego czuje niechęć lub nawet wstręt. Nadużycie, jakiego łatwo się dopuścić, polega na nieświadomym roszczeniu obiektywności danego sądu, kiedy to, co tylko zdaje się w danej chwili właściwym, użytecznym i z tej właśnie przyczyny pożądanym, nazywa, się dobrym. „Te bowiem wyrazy: dobry, zły, godny wzdargy, są zawsze używane z uwzględnieniem osoby, która się nimi posługuje. Nie ma bowiem rzeczy, która by po prostu i bezwzględnie była dobra, zła, czy godna wzdargy; i nie ma żadnej reguły powszechnej dobra i zła, którą by można było wziąć z natury samych rzeczy; pochodzi ona od osoby człowieka (tam, gdzie nie ma społeczności); albo od rozjemcy czy sędziego, którego ludzie, niezgodni między sobą, wspólnie wyznaczają, którego orzeczenie uczynią regułą w tej sprawie”²⁰. W kwestii rozstrzygnięcia i uznania jednych czynów za

¹⁸ T. Hobbes. *Lewiatan*. PWN Warszawa 1954, s. 84.

¹⁹ Ibidem, s. 85.

²⁰ Ibidem, s. 45.

dobre lub innych za złe decyduje sprawujący władzę. Hobbes nie liczy na sumienie jednostki lecz jedynie na jej racjonalność. Podobnie jak nie wierzy w jakikolwiek altruizm przy podejmowaniu działań. Można powiedzieć, że taka wizja uzgodnienia natury człowieka ze sprawnie działającym mechanizmem państwa, jest próbą wykorzystania jego egoizmu. Charakterystyczne jest dla autora „Lewiatana” jest przekonanie o konieczności sprawowania władzy państwowej przez silnego suwerena wymuszającego przestrzeganie prawa naturalnego i państwowego. Tylko taki układ jest gwarancją funkcjonowania bezpiecznego państwa, a każdy inny może prowadzić do powrotu stanu chaosu i bezprawia powszechnej wojny.²¹

Ważną kwestią w kontekście tematu mojej pracy są te uwagi w zawartych w pismach Hobbesa, które dotyczą problemu wolnej woli. Zagadnienie ludzkiej wolności jest integralną częścią całej koncepcji stanu natury przez niego zarysowanej. Jest to swoista próba skojarzenia wolności z koniecznością. Autor przyznaje człowiekowi to, co nazywa wolnością cielesną, czyli brak zewnętrznych przeszkód dla ruchu, przez co należy rozumieć możliwość zaspokajania osobistych potrzeb i z tym związanych podejmowanych decyzji. Człowiek posiada ową wolność swych mocy służących zachowaniu siebie. Natomiast z drugiej strony istnieje przyrodzona określająca konieczność, która determinuje nie same już działanie, lecz raczej wolę jakiej do danego działania potrzeba. „Toteż Bóg, który widzi wszystkie rzeczy i nimi dysponuje, widzi również, że swobodzie jaką ma człowiek czyniąc to, co chce towarzyszy konieczność uczynienia tego, co chce Bóg, ni mniej, ni więcej”²². Wcześniej to współistnienie wolności i konieczności zobrazowane jest przykładem wody, jaka może spływać kanałem, czyli zachowuje swą wolność, ale również tym samym kanałem spływać musi, co jest analogią do ludzkich działań. Widać tutaj wyraźnie sugestię syntezy wolności z koniecznością w ciągu przyczyn i skutków, której logika, jeśli nie jest dla nas oczywista, to świadczy jedynie o naszych ograniczonych możliwościach jej poznania. Rozwiązanie tego problemu kojarzy się ze znaną już od starożytności koncepcją wolności jako zrozumienia racji przeznaczenia.

Tak przedstawia się ta część nauki o człowieku i społeczeństwie, która dotyczy oceny samej natury człowieka oraz jego przejścia w zorganizowany stan społeczny. Zupełnie odmienny pogląd w tej sprawie reprezentował inny myśliciel, znający z racji czasów w jakich pisał wyżej przedstawioną koncepcję, a był nim Jan Jakub Rousseau. To właśnie on przełamuje obraz myśli oświeceniowej, której główną dominantą była wiara w postęp i

²¹ Zob. R. Tokarczyk: *Hobbes*. Warszawa 1987, s. 104-108.

²² T. Hobbes: *Lewiatan*. PWN Warszawa 1956, s. 186.

wiedzę jako bezwzględnie pożądane, symptomy przemian, prowadzące do lepszego i doskonalszego życia.

1.3. Krytyka cywilizacji

Rousseau dostrzega negatywne strony realizacji cywilizacyjnych ideałów dla indywidualnej moralności, a także stosunków międzyludzkich, zwłaszcza sfer ubogich. Nie oszczędził również niepochlebnych komentarzy dotyczących wpływu myśli tego okresu na sferę ekonomii i polityki. Najbardziej jednak interesująca dla potrzeb problemu jakim postanowiłem się zająć jest ta część wypowiedzi Rousseau, która dotyczy samej natury ludzkiej, a zwłaszcza jakości wpływu rozwoju nauki i sztuki na sferę obyczajów, moralności i relacji międzyludzkich.

Punktem wyjścia dla jego rozważań była próba rozgraniczenia i określenia tego, co w nas pochodzi od samej natury oraz tego, co dodała lub zmieniała kultura i cywilizacja, podobnie jak u Hobbesa pojawia się pytanie o samo prawo naturalne, choć może nie jest w jego przypadku tak wyraźnie określone. Rousseau natomiast już na samym początku swojej rozprawy o nierówności pisze: „niełatwe to wszak zamierzenie w obecnej naturze człowieka rozpoznać, co pierwotne, co sztuczne, i wyrobić sobie pogląd właściwy na stan, który już nie istnieje”²³. Nieuchronnie bowiem postęp oddala nas od wiedzy o stanie pierwotnym. Wraz z kolejnymi zdobyczami wiedzy, a co za tym idzie naszymi wytworami materialnymi, stajemy się coraz bardziej odizolowani od swoich rdzennych zasobów. Stąd też tą podstawową trudnością, z jaką mierzyli się filozofowie na przestrzeni wieków, było sformułowanie prawa naturalnego, czyli z istoty natury ludzkiej należało wywieść prawa i tym samym obowiązki. „Póki jednak nie poznamy człowieka naturalnego, na próżno będziemy chcieli określić prawo, które otrzymał albo które najlepiej godzi się z jego ustrojem”²⁴. Rousseau w swoich rozważaniach podobnie jak Hobbes poszukuje pewnych czynników pierwotnych. W swojej rozprawie o nierówności zwraca uwagę, że w naturze ludzkiej istnieją dwa elementy wcześniejsze niż rozum. Pierwszym z nich jest troska o życie, jego zachowanie w pomyślności, co zauważa również Hobbes. Natomiast drugi element zawiera w sobie już tę wiarę w uczucia ludzkie, jakiej brakowało autorowi *Lewiatana*.

²³ J.J.Rousseau: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. PWN Warszawa 1956, s.129.

²⁴ Ibidem, s.132.

1.4. Uczucie ponad racjonalnością

Sam Rousseau pisze o tej drugiej przed racjonalnej zasadzie „naturalna odraza do zagłady albo cierpienia każdej istoty czującej, zwłaszcza zaś drugiego człowieka”²⁵. Już tylko z tego fragmentu tekstu widać wyraźnie, że przy tak zdefiniowanej naturze człowieka, swoje obowiązki względem innych czerpie on z uczucia wyprzedzającego w takich sytuacjach rozum. Nakaz moralny zabraniający wyrządzania krzywdy nie wynika z tego, że mamy przed sobą osobę myślącą, lecz przede wszystkim czującą i ta sama zasada dotyczy także zwierząt, którym z tych samych racji nie powinniśmy zadawać cierpień zbytecznych.

Pojawia się w tych myślach współczucie jako wartość podstawowa świadcząca o istocie moralnej natury ludzkiej. Z drugiej jednak strony Rousseau określa sytuację, w której użycie siły w stosunku do drugiej osoby, w celu ochrony swoich interesów, jest całkowicie usprawiedliwione, a jest to bezpośrednie zagrożenie życia. Nie można jednak w tym przypadku dopatrywać się wrodzonego egoizmu (jaki znamy z teorii Hobbesa) gdyż własne istnienie jest pierwszym poznawalnym uczuciem, a tym samym, pierwsza troska nie wynika z racjonalnej kalkulacji i jest staraniem zachowania własnego życia.

Nauka według Rousseau daje wiadomości dotyczące przeszłości, jest tym samym niepraktyczna, gdyż nie mówi o konkretnym działaniu, nie przyczynia się do poprawy obyczajów, wręcz oddala od uczuć. Zamiłowania kulturalne niszczą stosunki między ludźmi, rodzą pogardę dla obowiązków moralnych, co jest powodem wzajemnego zobojętnienia ludzi względem siebie. W krytyce kultury przedstawionej przez Rousseau widać sposób myślenia, który z całą pewnością jest daleki od myślenia kategoriami utilitaryzmu, to w specyfice utilitarnej więzi społecznej dostrzega zarzewie konfliktów, realizacji kosztem słabych, partykularnych interesów silniejszych. W takich mechanizmach tracą się wartości moralne wynikające z jednostkowej psychiki, naturalnych uczuć ludzkich.

Drugą z istotnych kwestii poruszonych przez Rousseau jest próba zrozumienia mechanizmu przejścia od czasów gdy człowiek był integralną częścią przyrody do nowej sytuacji, gdy prawu podporządkowano naturę. Ów rozdział przedstawiony jest jako dobrowolne porzucenie stanu szczęścia, na rzecz ułudy spokoju. Zmiana ta dodatkowo widać

²⁵ J.J.Rousseau: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. PWN Warszawa 1956, s.133.

dziwiła samego autora, gdyż odwracała pewien odwieczny porządek rzeczy. Wtedy bowiem silny, w znaczeniu siły fizycznej, zdecydował się służyć słabemu. Te właśnie dwie zmiany stały się punktem zwrotnym, który odwołując ludzkość od stanu natury, doprowadził do całej lawiny przemian kulturowych i cywilizacyjnych. Nie oznaczało to, że Rousseau zaprzeczał jakoby postęp intelektualny nie był faktem historycznym. Jego wkład polegał na uświadomieniu skali kosztów postępu jakie wraz z nim ponosimy. Do najdotkliwszych zaliczył zanik takich wartości jak bezpośredniość w relacjach międzyludzkich, spontaniczna, nie wynikająca z kalkulacji dobroć, czyli dobroć nie w znaczeniu utylitarnym, jak również brak szczerości i autentyczności w życiu codziennym. Wraz z uspołecznieniem człowiek coraz bardziej staje się zależny od instytucji, których sam jest twórcą, co stanowi swoisty paradoks w rozwoju.

1.5. Początki nierówności społecznej

Oczywistym jest, że przy rozważaniach dotyczących człowieka w stanie pierwotnym, a następnie w coraz ściślej obejmującej go kulturze musiało pojawić się pytanie o szczęście.

Rozpatrując swoisty bilans zysków i strat obu rzeczywistości Rousseau zadaje wiele pytań: „Czy postępy ich wiedzy dostateczne stanowią wynagrodzenie za cierpienia, które sobie wzajem ciągle zadają, w miarę jak coraz lepiej poznają dobro, które sami sobie powinni wyświadczać albo wreszcie, czy wszystko zważywszy, nie byłoby w sytuacji szczęśliwszej, gdyby ani zła od nikogo nie musieli się obawiać, ani dobra spodziewać, niż teraz gdy się skrepowali zależnością bez ograniczeń i zobowiązali przyjmować wszystko od tych, którzy się nie zobowiązali do dawania im czegokolwiek”²⁶. Człowiek ufający sobie, budujący swoje życie w oparciu o własne intuicje w stanie natury, był szczęśliwy, bez oczekiwań w stosunku do innych nie mógł poczuć się zawiedziony.²⁷ Natomiast sam rozwój kultury i nauki, choćby już tylko poprzez podział obowiązków, wprowadza sytuację wzajemnej zależności. Dlatego mimo iż z perspektywy współcześnie żyjącego obywatela państwa demokratycznego zabrzmi to trochę anarchistycznie, to z całą pewnością wraz z podziałem obowiązków i władzy, pojawia się zagrożenie utraty podstawowej wartości, jaką jest wolność człowieka. Poprzez konieczność wejścia we wzajemne relacje systemu społecznego przyjmujemy zarówno

²⁶ J.J. Rousseau: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. PWN Warszawa 1956, s. 171.

²⁷ Zob. W. Tatarkiewicz: *Dobro i oczywistość*. Lublin 1989, s. 185-186.

pewien zakres praw, ale również obowiązków, co zawsze wiąże się z koniecznością dostosowania się do woli ogółu, która tak naprawdę jest wolą niczyją.

W swoim późniejszym, bardziej dojrzałym i mniej radykalnym dziele, zatytułowanym „*Umowa społeczna*”, Rousseau pisze: „Zrzec się swojej wolności, to znaczy zrzec się swojego człowieczeństwa, praw ludzkości, nawet swych obowiązków. Nie może istnieć żadne wynagrodzenie dla tego, kto się zrzeka wszystkiego.”²⁸ Takie zrzeczenie się jest sprzeczne z naturą człowieka i oznacza odebranie wszelkiej moralności swoim czynom, odejmując wolność swojej woli”²⁹. Z tego fragmentu wynika, jak istotną wartością jest wolność a ponadto widać różnicę w stosunku do koncepcji T. Hobbesa, którego teoria wolności sięgała znacznie głębiej, lecz jakby brakowało w niej akcentu położonego na jej wagę dla samego człowieka. Jeśli natomiast chodzi o Rousseau, atutem jego myśli o wolności jest znaczenie, jakie ona odgrywała w zachowaniu podmiotowości jako tej wartości, bez której trudno mówić o człowieczeństwie w ogóle. Kiedy jednak bliżej przypatrzeć się wolności człowieka także w koncepcji Rousseau (nie jest jedynym filozofem zwracającym na to uwagę) to łatwo zauważyć, że za to, co stanowi wielką wartość, trzeba płacić proporcjonalnie wysoką cenę. Tą ceną jest odpowiedzialność człowieka, którego nie rozum stanowi podstawową odrębność w świecie zwierząt, a raczej dar wolnej woli, co należałoby uzupełnić słowem, zadany dar wolnej woli. „Zwierzę wybiera lub odrzuca kierując się instynktem, człowiek - aktem własnej woli; dzięki temu zwierzę nie może wyłamać się spod ustalonych dla niego prawideł, tam nawet gdzie by to dla niego było korzystne, człowiek zaś robi to często i na swoją szkodę”³⁰.

Istotnym uzupełnieniem powyższego cytatu jest stwierdzenie mówiące o tym, że to właśnie w uświadomieniu sobie przez człowieka jego własnej wolności podejmowania decyzji przejawia się jego niematerialność duszy, możliwości empirycznego skutku bez empirycznej przyczyny. Także w możliwościach zgody lub oporu, podjęcia działania lub jego zaniechania, tkwią akty duchowe wymykające się spod racjonalnej interpretacji, tak ważnej dla okresu oświecenia.

Rousseau w swojej rozprawie podkreśla pewną cechę która w szczególny sposób odróżnia człowieka od zwierzęcia, a jest to, jak sam pisze „zdolność do doskonalenia się”. Podobnie jak ze wspomnianej wolności, także z możliwości stałego rozwoju nie wynikają dla człowieka wyłącznie pozytywne rezultaty. Zwierzę pozostając takim jakim jest, już po paru

²⁸ Por. W. Tatarkiewicz: *Dobro i oczywistość*. Lublin 1989, s. 45-47.

²⁹ J.J. Rousseau: *Umowa społeczna*. Kęty 2002, s.15.

³⁰ Idem: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. PWN Warszawa 1956, s.153-154.

miesiącach życia, nie posiada jednocześnie niczego do stracenia, natomiast starość może odebrać człowiekowi wszystko to, co z takim trudem doskonalenia się, zdobył.

Przy pierwszej refleksji wydawać by się mogło, że ta właśnie nieograniczoność człowieka w jego możliwości doskonalenia może być przyczyną jedynie dobrych skutków, tymczasem okazuje się, że może stać się powodem wszelkich nieszczęść. Tym samym człowiek, wybierając rozwój, wiele zyskuje, lecz stawia się także sam w trudnej sytuacji. Myśl ta jest szczególnie ważna, zwłaszcza w obliczu obecnej rzeczywistości człowieka żyjącego pod coraz silniejszą presją cywilizacji.

Rousseau, żyjąc i tworząc w wieku XVIII, już na tamtym etapie rozwoju zwrócił uwagę, jak wiele otaczających go osób narzeka na swoje istnienie. Porównując sposób bytowania w stanie pierwotnym oraz z czasem jemu współczesnym pytał: „czy słyszał kto kiedykolwiek, by człowiekowi dzikiemu, póki się cieszy wolnością, przyszło kiedykolwiek na myśl skarżyć się na życie lub je sobie odebrać? Warto się więc zastanowić, nie wkładając natomiast w to tyle pychy, gdzie tu są nieszczęśnicy prawdziwi”³¹.

Jeśli natomiast chodzi o podstawowy problem, o którym już w starożytności wiele powiedziano jakim jest lęk przed śmiercią, można by zaryzykować stwierdzenie, że narasta on proporcjonalnie do rozwoju cywilizacyjnego.

Rousseau w swojej rozprawie podejmuje w paru miejscach tezy Hobbesa opatrując je komentarzami. Twierdzi między innymi, że błędem jest przypisywanie naturze ludzkiej zła, występności, wreszcie także egoizmu. Zarzuca on Hobbesowi wyprowadzenie niewłaściwych wniosków ze swoich podstawowych założeń. Gloryfikując stan natury, argumentuje w kwestii zła: „nie rozum to bowiem należycie oświecony i nie wędzidło prawa powstrzymują ich od złych czynów, lecz brak namiętności i nieznajomości występków”³², w czym zawiera się sugestia, że zarówno owe namiętności, jak i wykroczenia pojawiają się wraz z rozwojem. Idąc dalej swoim tropem myślenia Rousseau dowodzi istnienia w ramach naturalnych dyspozycji jednej cnoty, którą jak twierdzi nawet najbardziej sceptyczny co do szlachetności natury ludzkiej nie mógłby odmówić, jest nią właśnie litość. Zaliczana do uczuć, jest tą, która wyprzedza myślenie, z obserwacji widać, że jest to właściwość wspólna ze zwierzętami i jak sam autor twierdzi, jest to czysty odruch natury. Rousseau pisząc o litości zauważa iż jeśli litość określimy jako pragnienie by ktoś inny nie cierpiał, czy nie oznacza to, iż pragniemy by był szczęśliwy? Tak sformułowana definicja szczęścia jest bardzo bliska koncepcji Epikura. Litość, zdaniem autora trzech rozpraw z filozofii społecznej znacznie bliższa jest człowiekowi

³¹ J.J. Rousseau: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. PWN Warszawa 1956, s.169-170.

³² Ibidem, s.172.

nie skażonemu cywilizacją. Jest to uczucie nas stawiające w sytuacji osoby drugiej, cierpiącej. „Im pełniej się bowiem istota współczująca utożsamia z cierpiącą, tym współczucie będzie silniejsze. Jest to rzeczą oczywistą, że owo utożsamienie musiało być nieskończenie pełniejsze w stanie natury niż w stanie, w którym człowiek już rozumuje. Rozum to bowiem daje początek miłości własnej a wzmacnia ją namysł; pod jego to wpływem człowiek zasklepia się w sobie”³³.

Myślenie, a właściwie jak sam autor pisze refleksja filozoficzna oddala człowieka od jego uczuć, sprawia, że staje się on coraz bardziej egoistyczny i nieczuły na krzywdę. W rozwijaniu kulturowych wartości widzi Rousseau powód główny i początek zepsucia moralnego. Wyróżnił próżniactwo jako pierwsze oraz to, na co wskazał także Hobbes a mianowicie chęć wyróżnienia się, jako na dwa źródła zepsucia. Bycie lepszym od innych jest psychiczną motywacją ludzkich działań, a same zyskanie uznania społecznego nie wynika z poziomu moralnego danej osoby, lecz jej statusu materialnego bądź pozycji społecznej. W tak rozwijającym się społeczeństwie narasta zjawisko powszechnego fałszu i obłudy, człowiek tak żyjący, pragnąc uznania społecznego, zawsze ukrywa swoje motywacje stwarzając pozory altruizmu, będącego swoistą maską, pod którą skrywa się egoizm. Ulegając takim tendencjom nie jesteśmy doceniani za oryginalną osobowość, lecz za umiejętne skuteczne przystosowanie się do ogólnie przyjętych wzorców.³⁴

Jednocześnie Rousseau nie szczędzi krytyki sztuce, uważając, że nie jest ona ekspresją ludzkich przeżyć, a tym samym przestaje być autentyczna, opiera się na konwencjach i sztucznych wzorcach. Taka sytuacja przyczynia się do stopniowego osłabienia ludzkich więzi, a te, które powstają mają charakter utylitarny, zawiązywane są w celu osiągnięcia przyszłych korzyści. Można więc powiedzieć, że Rousseau jest krytykiem kultury utylitarnej, a prawdziwe wartości odnajduje w sferze nieskażonej współzyciem społecznym, jaką jest głębia psychiki jednostki człowieka w stanie natury, w jego sumieniu i tam jedynie można znaleźć prawdziwe, czyste wartości ludzkie.

Nie chodzi tutaj o jednoznaczną i kategoryczną negację relacji międzyludzkich, współzycia społecznego. Jest to postulat oparcia więzi społecznej na indywidualnej wrażliwości i sumieniu, tak by sprzyjała wartościom moralnym.

Wraz z rozwojem krytyki cywilizacji dojrzewała w Rousseau refleksja obejmująca już nie tylko psychikę i zachowanie jednostki lecz, także społeczeństwo w ogóle. Zwraca on uwagę przede wszystkim na problem nierówności społecznej, próbując znaleźć jej przyczyny.

³³ J.J. Rousseau: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. PWN Warszawa 1956, s.157.

³⁴ Por. R. Palacz: *Klasyki filozofii*. Warszawa 1988, s. 153-157.

Wraz z tym zagadnieniem pojawia się również problem narastającego proporcjonalnie do postępu cywilizacyjnego konfliktu natury i kultury. Jako sytuację naturalną uznaje równość wszystkich ludzi, którym przysługuje takie samo prawo do korzystania z wszelkich dóbr przyrody, by zaspokoić wszystkie potrzeby. W stanie naturalnej gospodarki, a tym samym względnej izolacji jednostek, zachowane są najważniejsze wartości jak wrażliwość, spontaniczność uczuć, troska o życie własne i potomstwa. Stopniowa zmiana zaczęła zachodzić wraz z rozwojem społeczeństw. Rozwój cywilizacyjny postępował wraz z narastaniem rywalizacji między ludźmi. „Kto górował siłą, urodą, zręcznością albo wymową, tego poważano najwięcej; i to stało się pierwszym krokiem ku nierówności, a jednocześnie ku występkom: z tych pierwszych wyróżnień narodziły się z jednej strony próżność i wzgarda, z drugiej wstyd i uczucie zawiści; z fermentacji zaś spowodowanej przez te nowe zaczyny powstały w końcu skomplikowane wytwory na zgubę niewinności i szczęścia”³⁵.

Istotnym momentem dla przemian społecznych, będącym konsekwencją rywalizacji, jest pojawienie się wzajemnych porównań między członkami społeczności. Wraz z tym utrwala się wartość szacunku, do którego każdy rościł pretensję, a to stało się podstawą do powstania pierwszych niepisanych kodeksów postępowania. W konsekwencji za wszelkie doznane w stosunku do własnej osoby, zniewagi i pogardy wymierzano odtąd często surowe kary, a ludzie stali się mściwi i okrutni.³⁶ U samego początku powstania sytuacji uprzywilejowania jednych kosztem reszty stoją takie kwestie, jak pojawienie się zjawiska podziału pracy, z czym równolegle zachodzi przywłaszczenie sobie ziemi oraz wprowadzenie urządzeń technicznych. Tak powstaje własność prywatna Rousseau w swojej rozprawie przywołuje zdanie J.Locke/a: „nie ma krzywdy tam, gdzie nie ma własności”³⁷.

Drugim czynnikiem, wprowadzającym niesprawiedliwy podział w społeczeństwie jest nierówność wobec prawa, która powstała wraz z ustanowieniem władzy państwowej jako instancji powołanej do wymiaru sprawiedliwości. Jednak sprawowanie tej funkcji pozostawiało wiele do życzenia i w końcu stało się powodem nowego konfliktu między panującymi a poddanymi.

Trzecim powodem nierówności jest podział ludzi na sprawujących władzę oraz poddanych, co zawsze prowadzi do despotyzmu państwowego. Taka sytuacja wymaga nowego rodzaju stosunków międzyludzkich niż te, które panowały w stanie pierwotnym.

³⁵ J.J. Rousseau: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. PWN Warszawa 1956, s.194-195.

³⁶ Por. Z. Kuderowicz: *Filozofia nowożytnej Europy*. Warszawa 1989, s.454-460.

³⁷ J.J. Rousseau: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. PWN Warszawa 1956, s.196.

„Przed powstaniem praw każdy był jednym zarówno sędzią, jak mścicielem krzywd, których doznał, dobroć odpowiadająca czystemu stosunkowi naturalnemu nie była już tą dobrocią, której potrzeba było społeczeństwu w jego początkach”³⁸

Rousseau w swojej rozprawie, dystansując się od powszechnego dla jego czasów zachwyty nad skalą przemian, twierdził, iż przeznaczeniem człowieka było pozostanie na etapie który opuścił. Złoty wiek minął, ten który nazywa „młodością świata”. Cały dalszy szereg etapów, z których jesteśmy tak bardzo dumni, wiodących jak się wydaje, ku doskonałości, w rzeczywistości jest schyłkiem gatunku. Podobnie jak zwracałem uwagę na niektóre myśli Hobbesa dotyczące człowieka w procesie rozwoju, tutaj tę ostatnią myśl Rousseau uważam za szczególnie ważną w kontekście oceny stanu uczuć współczesnego człowieka, jego obecnego statusu moralnego (w stosunku do przeszłości) jako jedynej, prawdziwej miary jego wartości.

Rousseau w swojej rozprawie zwraca uwagę na to, jak pragnienie rozgłosu, osiągnięcia przywilejów i zaszczytów w wielkim pędzie rywalizacji jak sam określa, „pożera nas wszystkich”. Rozwój cywilizacyjny, angażując całą naszą energię i talenty, sprawia, że nieustannie porównujemy się wzajemnie, stając się dla siebie rywalami, a często nawet nieprzyjaciółmi. Miarą wartości w społeczeństwie jest przede wszystkim bogactwo i władza, wokół których ogniskują się wszelkie namiętności. „Pokazałem, że temu to właśnie pragnieniu zwrócenia uwagi, szalowi wyróżniania się, który sprawia, że jesteśmy wciąż jakby na zewnątrz siebie, zawdzięczamy to, co wśród ludzi najlepsze, i to, co najgorsze: nasze cnoty i nasze występki, naszą wiedzę i nasze błędy, naszych zdobywców i naszych filozofów, to jest ostatecznie mnóstwo rzeczy złych, a dobrych niewiele”³⁹. Powyższy cytat można potraktować jako odpowiedź na zadane przez Akademię w Dijon, konkursowe pytanie, „czy odnowienie sztuk i nauk przyczyniło się do odnowienia obyczajów”? Widać, że dla Rousseau bilans zysków w stosunku do strat, wypada negatywnie. Człowiek cywilizacji potrafi żyć wyłącznie w opinii innych, można więc powiedzieć, że nie jest sobą, nie może tym samym być prawdziwie szczęśliwym, a jego moralność sprowadza się do pozorów. Znamionnym w kontekście końcowych podsumowań jest z całą pewnością zdanie mówiące o tym, że jeśli Diogenesowi nie udało się znaleźć człowieka, to tylko z tego powodu, iż szukał wśród siebie współczesnych kogoś, z czasów które już należą do przeszłości.

Przedstawione wyżej dwa diametralnie różne poglądy dotyczące natury ludzkiej, istotne są zwłaszcza dla całości tego, co znajduje się w dalszej części pracy. W obu

³⁸ Ibidem, s.196.

³⁹ Ibidem, s.224.

koncepcjach zawarte są tezy, dotyczące człowieka w obliczu rozwoju nauki, kultury i przemian cywilizacyjnych, które będą punktem odniesienia przy dalszych analizach tego problemu, na podstawie dorobku innych filozofów. Szczególnie ważnym jest założenie T. Hobbesa o egoistycznej i racjonalnej naturze ludzkiej, która wpisuje się w dobrze funkcjonujące państwo, przeciwstawione poglądom J.J. Rousseau, a zwłaszcza jego obronie uczucia i człowieka pochodzącego z natury. Jest to problem podstawowy, wokół którego ogniskują się dalsze zagadnienia, analizowane bardziej szczegółowo w kolejnych rozdziałach.

2. Miejsce współczesnego człowieka między naturą a cywilizacją techniczną

2.1. Człowiek jako osoba /psychowitalność, noetyka, religia/

Max Scheler, był badaczem zainteresowanym zarówno miejscem człowieka pośród innych bytów, jak również jego przyszłością i samym dążeniami i działaniami jakie podejmuje. W jednym ze swoich najważniejszych prac z antropologii pisał o człowieku „wybiega poza i ponad życie dzięki dojściu w nim do głosu czynnika innej niż życie natury[...] Żyje on w ustawicznym spełnianiu aktów, jest ciągłym ruchem ku czemuś. Jako istotę transcendującą, człowieka nie sposób zdefiniować”⁴⁰. Jest zawsze czymś pomiędzy, jest ruchem nakierowanym ku czemuś, wiecznym przejściem, lub też przekraczaniem życia, i właśnie pojęcie transcendencji jest tym najbardziej właściwym dla istoty człowieczeństwa określeniem.”⁴¹

Struktura bytowa człowieka składa się z dwóch systemów. Ten, który przejawia się w procesach fizjologicznych i psychicznych nazywany jest psychowitalnym, drugi natomiast to system noetyczny, jego zasadą jest duch przejawiający się w postaci osobowej.⁴² To właśnie złożenie dwóch systemów tworzy niezwykle trudną i jednocześnie ciekawą sytuację. Z jednej strony ów człowiek tkwi w przyrodzie, niemalże w zwierzęcości. Równolegle jednak dokonuje tak wielkich postępów.

We fragmentach komentarzy, gdzie widoczny jest u Schelera wpływ filozofii H.Bergsona, czytamy „Oprócz rozumu i logiki ma człowiek jeszcze do dyspozycji czystą duchową świadomość, która u człowieka na określonym poziomie, uwolniona od służby potrzebom życiowym, pozwala dzięki intuicji ująć sam świat i właśnie przez to powoduje rozwój człowieka w kierunku nadczołowieka. Jako zwierzę pracujące, zwierze wytwarzające narzędzia, zwierzę posługujące się znakami”⁴³. W przypadku Bergsona sam rozum i intelekt wraz z logiką nie są wystarczające aby wyrazić konstytutywne cechy człowieka, z czym także zgadzał się Scheler.

⁴⁰ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. XII

⁴¹ Zob. M. A. Krapiec: *Ja - człowiek*. Lublin 1997, s. 114.

⁴² Zob. A. Węgrzecki: *Scheler*. Warszawa 1975, s. 86-87.

⁴³ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 10.

W trakcie studiów nad dziełem M. Schelera wyraźnie daje się odczuć jak niezwykle ważnym jest dla niego ów proces w którym uczestniczy człowiek, oraz samo znaczenie tegoż uczestnictwa, efektu przemian zarówno dla człowieka, jak i dla świata. Jest to przebieg duchowego wznoszenia się i samą cywilizację można określić jako konieczny efekt tego procesu. Rozwój trwający od wielu tysięcy lat w sposób najbardziej ogólny można określić jako nieustanny wzrost ludzkiej świadomości.

Scheler rozważając związki człowieka ze wszystkim, co ożywione, dostrzega moment, kiedy to człowiek właśnie poprzez rozwój intelektualny rozstaje się z własnym odczuciem jedności z naturą. Ową żywą łączność przyznaje nie tylko ludom pierwotnym żyjącym w odległych czasach, lecz również innym kulturom charakteryzującym się odmiennym porządkiem wartości, na przykład autor wymienia plemiona Indii, jako takiej formy wysokiej kultury, gdzie w tym przypadku, na poczucie jedności wpływają określone wierzenia religijne tego obszaru. Jeśli natomiast chodzi o strefę wpływu prądów myśli europejskiej, to zdecydowane odejście człowieka od swoich naturalnych korzeni zauważalne jest na poziomie klasycznego okresu kultury greckiej.

Ważnym w dorobku myśli jest pojawienie się wyrażonej już przez Anaksagorasa, później przez Platona i Arystotelesa idei „homo sapiens” wprowadzającej wyraźny rozdział między zwierzęciem i człowiekiem. Od tego momentu świadomość człowieka po raz pierwszy wznosi się już ponad całą poznaną przyrodą. Ponadto niezwykle istotnym jest powstanie idei logosu, prawdy, rozumu, ducha jako czynnika służącego człowiekowi, stawiając go jednocześnie z tytułu, posiadanej świadomości uczestnictwa w doskonale zorganizowanym porządku bytu, ponad wszystkimi istotami żyjącymi.

W idei tej zawarta jest tym samym możliwość wejścia w bezpośredni kontakt z Bogiem, czego dokonanie nie mogło być wyobrażone przez żadne ze stworzeń żyjących wcześniej na ziemi. Wraz z początkiem naszej ery i coraz większym wzrostem znaczenia chrześcijaństwa zapada w świadomość człowieka wiara w to, iż ludzie są dziećmi Boga, a także sam Bóg posiada cechy jak najbardziej ludzkie. Nauka ta stawia człowieka w zupełnie nowym świetle, gdyż poprzez to zbliżenie może on myśleć o sobie w całkowicie inny, nowy sposób, przypisując jednocześnie sobie dużo większe znaczenie niż te, które mogło jeszcze być typowym dla klasycznego Greka lub Rzymianina. Jest to niewątpliwie zwrot w sposobie myślenia, mimo całej świadomości antropomorfizmu można tutaj mówić o kolejnym kroku w historii samoświadomości człowieka.⁴⁴

⁴⁴ Zob. K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*. Lublin 1959, s. 103-108.

Jednocześnie łącznie z tym procesem człowiek zatracą coraz bardziej dawną pokorę wobec sił, które przestały już być obce, i zjawisk których dotąd nie rozumiał, a zyskiwana stopniowo samoświadomość dodaje odtąd pewności i wiary w siebie. „Samoświadomość i świadomość Boga, które już wielka mistyka XIII i XIV w. posunęła do granicy identyczności, u Kartezjusza przenikają się tak głęboko, że wniosek z egzystencji świata nie ma już prowadzić jak u Tomasza z Akwinu, do Boga, lecz odwrotnie, sam świat zostaje wywnioskowany dopiero z pierwotnego światła rozumu, który wie, że jest zakorzeniony bezpośrednio w bóstwie”⁴⁵. Każda zmiana w samoświadomości wprowadza jednocześnie zmianę perspektywy widzenia swojego miejsca w naturze, a jednocześnie zmienia sposób pojmowania Boga.

Człowiek staje się świadomy swojego czynnika sprawczego, ma koncepcję pochodzenia owej mocy (która pozwala na sensowne formowanie natury) jako związku boga i siebie. Nie oznacza to jednak, jakoby Scheler sytuował człowieka jako ogniwo między życiem a Bogiem. Moment zaistnienia świadomości idei jedności człowieka, jest równoznaczny z uświadomieniem sensu wartości działania osoby, w czym przewyższa wszystkie znane formy bytu w naturze.

W tej koncepcji człowieka ważne miejsce zajmuje duch, religia i kultura, gdyż na tych przykładach rysuje się i można powiedzieć, iż jest intuicyjnie wyczuwalna idea człowieka jako obszaru kształtowania się pewnego nowego porządku, który jednak diametralnie różni się od tego, jaki powstał w wyniku działania praw przyrody. Człowiek produkuje narzędzia, posługuje się językiem i pojęciami, tworzy państwo wraz z obowiązującym prawem, myśli, rozwija naukę i sztukę, ponieważ instynkt nie podpowiada co powinien lub nie powinien czynić.

W dalszej odpowiedzi na pytanie dlaczego wszystko to robimy czytamy: „Człowieku, wszystko to, i jeszcze więcej, uczyniłeś z powodu nie czego innego, jak tylko twojej biologicznej słabości i bezsilności oraz twojej fatalnej niemożności biologicznego rozwoju”⁴⁶. Dla M. Schelera tak dumna koncepcja człowieka jaką jest „homo sapiens” jest stanowczo niezadowolająca.⁴⁷

Racjonalność, którą zwłaszcza Grecy uznali za cechę najważniejszą dla samego człowieka jako tę, która stanowi o jego istocie, Scheler postrzega jako niemalże (w niektórych fragmentach swoich pism) konieczność, z której nie wynika nic dobrego. Przedstawia on

⁴⁵ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s.154.

⁴⁶ Ibidem, s.178.

⁴⁷ Zob. J. Trębicki: *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*. Warszawa 1973, s. 49-50.

samemu człowiekowi jako istotę najgorzej ze wszystkich przystosowaną. Znamienne w tym kontekście okazują się stwierdzenia mówiące o człowieku jako o „ślepej uliczce życia”, zwłaszcza mając na uwadze perspektywę postępu cywilizacyjnego.

Aby przybliżyć stanowisko autora, jego ocenę sytuacji posłużę się cytatem: „Jednak tym mechanizmem, w który ludzkość się coraz bardziej, że tak powiem, wikła, i który ją coraz bardziej dławi, jest kosmos jej własnej cywilizacji, która stopniowo przerasta siły i granice jej woli i ducha, coraz mniej poddając się kierowaniu i uzyskując coraz to większą autonomię”⁴⁸. Słowa te autor na tym etapie jeszcze bardzo delikatnie zwraca uwagę na szalenie niebezpieczne zjawisko wymknięcia się spod kontroli człowieka mechanizmów rozwoju cywilizacji.⁴⁹

2.2. Od zależności wobec natury do samoświadomości i systematycznego poznawania świata

Jednocześnie taka zmiana pociąga za sobą zmianę światopoglądu opartego jeszcze do niedawna o żywą relację z naturą do światopoglądu z samej natury wyobcowanego (jak sam autor nazywa) „mechanicznego”. W ramach swojej precyzyjnie kreślonej koncepcji rozwoju człowieka Scheler podobnie jak wcześniej Rousseau i Hobbes, zadaje fundamentalne pytanie, na ile człowiek poprzez taki obrót sytuacji stracił, na ile też zyskał głównie na płaszczyźnie własnego człowieczeństwa i wartości?

Tutaj spotykamy się z dość gorzką refleksją, gdyż generalnie ocena zdaje się być negatywną. Jest w wielu fragmentach mowa o utracie w tym procesie tego, co specyficznie ludzkie, metafizyczne. Sam Scheler komentując stanowisko J.J. Rousseau w kwestii oceny postępu cywilizacyjnego zwraca uwagę na bardzo istotną kwestię. Rousseau w swoim postulatcie powrotu do natury nie zdawał sobie jeszcze sprawy z nieuchronności cywilizacyjnego marszu, stąd też często spotykany zarzut, naiwności jego stanowiska. W rozwoju cywilizacyjnym nie ma powrotu do minionych stanów, co wynika chociażby już z ewolucji charakteru samych potrzeb człowieka.

Zachowanie nasze ugruntowane jest w całej długiej historii i kolejne przejścia psychicznego rozwoju są swoistą twórczą dysocjacją. „Całe życie narodów w ich mitologicznym okresie młodości i w nie mniejszym stopniu życie psychiczne dziecka jest

⁴⁸ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s.180.

przeniknięte i przesłonięte przez spontaniczną, pierwotną fantazję popędową i życzeniową”⁵⁰. To wskazuje na swoistą analogię między strukturą psychiczną i jej dynamiką a przebiegiem zmian w życiu społeczeństw. Powyższą tezę należy jednak uzupełnić.

W samych społecznościach istotną rolę zawsze pełniła tradycja przekazywana kolejnym pokoleniom, jednak prawdziwy rozwój w istocie zawsze polega na stopniowo postępującym rozpadzie zasad, zwyczajów i tradycji. Zmiany te w miarę upływu czasu przebiegają coraz płynniej, a ścieranie się przeciwieństw traci dawny zaciekły charakter. Tradycja ma w sobie moc, pochodzącą z przeszłości, a dana w teraźniejszości wywiera swoisty nacisk na sposób myślenia, wartościowania, a tym samym na aktualne czyny. Największym wrogiem zakorzenionej w przeszłości tradycji zawsze pozostaje racjonalny umysł z coraz bardziej rozrastającym się dorobkiem nauk.

Sfera wartości emocjonalnych jest jednak częściej związana z przeszłością, historią, mitem jako czymś, w co bardziej się wierzy i czuje, niż rozumie. Postępy nauk na przestrzeni czasu coraz wyraźniej osłabiają skuteczność mocy tradycji, powodując sytuację braku wartości jako stałych punktów odniesienia dla emocji. Napotymane sytuacje w tak zmieniającej się rzeczywistości coraz rzadziej mogą być typowymi, a jednocześnie ich rozwiązanie nie może nastąpić dzięki wiedzy pochodzącej z przeszłości. Sytuację tą dodatkowo potęguje narastająca wraz z rozwojem intelektualnym, a jeszcze bardziej postępowaniem cywilizacyjnym, zasada przyjemności i nie pochodzi ona, jak uważali hedoniści, ze stanu pierwotnego.

Ważnym problemem w kontekście zajmowanego miejsca człowieka między naturą i cywilizacją jest sam proces, w którym staje się on świadomym siebie. Scheler szczególnie zwraca uwagę na to, iż w odróżnieniu od zwierząt człowiek może w nieograniczonym stopniu zachowywać się „otwarciem wobec świata”, jego życie jest wznoszeniem się mocą ducha ku światu. Może pomyśleć o sobie, a także o treści swojej świadomości oraz jest w stanie jedno od drugiego oddzielić, jest w odróżnieniu od zwierzęcia samoświadomy. Poprzez to może oprócz rzeczy, także siebie postrzec jako zjawisko, a także zanegować swoją osobę lub nawet życie własne odrzucić.⁵¹

Z całą pewnością poprzez możliwość bycia sobą tworzy swoją indywidualność, zarówno dzięki sferze racjonalnej jak i duchowej, a przez to także sam siebie ogranicza, choć jednocześnie staje się sobą, tworzy własną niepowtarzalną osobowość. „Dzięki swojemu

⁴⁹ Por. H. Plessner: *Pytanie o conditio humana*. Warszawa 1988, s. 111-112.

⁵⁰ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s.69.

⁵¹ Por. J. Trębicki: *Etyka Maxa Schelera Przyczynek do ogólnej teorii wartości*. Warszawa 1973, s. 47-57.

duchowi, jest sam sobie dany jeszcze po raz trzeci – w świadomości i w uprzedmiotowieniu swoich procesów psychicznych i swojego aparatu sensomotorycznego. Osobę w człowieku należy przy tym pojąć jako centrum, które stoi ponad przeciwieństwem organizmu i otoczenia”⁵². Ów dystans do samego siebie, tak oczywisty dla człowieka, pozwalający na możliwość widzenia siebie w różnych perspektywach, wyraźnie odróżnia go pod tym względem do zwierzęcia, którego istnienie, a zwłaszcza postrzeganie rzeczywistości, można by nazwać bezpośrednim, pozbawionym owego „międzyświata”, który pozostaje doświadczeniem dostępnym jedynie człowiekowi.

Fakt, iż to właśnie tylko człowiek potrafi uprzedmiotwić swoje istnienie (w tym także ciało), jest zdaniem Schelera niezwykle istotny, gdyż zdolność ta dała początek całej nauce. Dzięki temu nie stawia swojej pozycji i istnienia w jakimś szczególnie uprzywilejowanym miejscu wszechświata, lecz zauważa, że pozostaje w określonych ścisłych zależnościach przyczynowych, które poznaje dzięki swojej racjonalności, a jednocześnie obdarzony duchem pozostaje wolny, zachowując możliwość przekształcania zastanej rzeczywistości wedle własnej woli. „Jedynie człowiek – o ile jest osobą – potrafi, jako istota żywa, wznieść się ponad siebie i jakby z centrum znajdującego się poza światem czasoprzestrzennym uczynić przedmiotem swego poznania wszystko, włącznie z samym sobą. Jako istota duchowa, człowiek jest istotą przewyższającą siebie jako istotę żywą oraz istotą przewyższającą świat”⁵³. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest to, że duch musi być takim bytem, którego nie możemy uprzedmiotwić jest czystą aktywnością. „Sam jednak duch, według Schelera, jest taką daną człowiekowi możliwością bytu, za pomocą której człowiek jest zdolny do transcendencji, co zresztą podkreślił już w swojej erze wiary katolickiej, konstruując teorię miłości wyprowadzającej człowieka z niego samego”⁵⁴.

W kontekście problemu ludzkiego rozwoju zawsze powstaje pytanie właśnie o tą wspomnianą wcześniej aktywność (jako to najbardziej podstawowe) lub inaczej mówiąc, o źródło tego niepokoju, jaki nie pozwala człowiekowi pozostawać biernym. Człowiek nigdy na dłużej nie zadowala się rzeczywistością, w której przychodzi mu żyć, nawet gdy właśnie o taki jej kształt wcześniej długo zabiegał. Scheler w swoich pismach rozważa szereg koncepcji od klasycznej greckiej poprzez między innymi Schopenhauera i Freuda, lecz nie jest w stanie z żadną z nich się zgodzić. W jego słynnej rozprawie „Stanowisko człowieka w kosmosie” zadaje pytanie: „Jak to było możliwe, że ta prawie już skazana na śmierć istota,

⁵² M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 89.

⁵³ Ibidem, s. 93-94.

⁵⁴ M. A. Krapiec: *Ja człowiek*. Lublin 1991, s. 115.

to chore, niedorozwinięte, cierpiące zwierzę, którego zasadniczą postawą jest trwożne osłanianie siebie, ochrona swoich źle przystosowanych, łatwo ulegających uszkodzeniu narządów, znalazła ratunek w zasadzie człowieczeństwa, a zatem w cywilizacji i kulturze, co przecież oznacza: w zasadzie obiektywnego postępu i rozwoju sensownych twórców obiektywnego ducha”⁵⁵. Jednocześnie, poza takim widzeniem kwestii człowieka, jego wywyższenia się ze świata przyrody dzięki mocy zdolnego do refleksji umysłu, Scheler uznaje jedność psychofizyczną, która jest cechą wszystkich istot żywych, tak samo zwierząt, jak i ludzi.⁵⁶

2.3. Człowiek i dylemat teistycznego kreacjonizmu

Ze względu na życie psychiczne człowieka nie istnieje także jakieś szczególne uzasadnienie uznania, większej różnicy w stosunku do zwierzęcia, niż różnica stopnia. Poprzez idee teistycznego kreacjonizmu zwykło się pojmować byt ludzki jako wyróżniony w stosunku do innych, z uwagi na jego szczególne pochodzenie wraz z koncepcją eschatologii, która dopełnia i jednocześnie zamyka całość tej teorii. W religii chrześcijańskiej sama materia, a w przypadku człowieka - ciało w stosunku do ducha było wyraźnie deprecjonowane. W antropologii Schelera duch i funkcje życiowe są dla siebie wzajemnie konieczne, sobie przyporządkowane, a wszelkie stawianie tych dwóch czynników we wzajemnej opozycji jest absolutnie bezpodstawne.

Jeśli, opierając się na powyższych rozważaniach, przyjmiemy, że człowiek powstał z natury, tym samym jest z jej istoty, należy do niej i - jak sam autor pisze - „jest aktem samego stawania się człowiekiem i uczynił ją (przyrodę) swoim „przedmiotem”, to musi jakby z drżeniem odwrócić się i zapytać: „Gdzież więc stoję ja sam? Jakie jest zatem moje miejsce ?” Właściwie nie może on już powiedzieć: „Jestem częścią świata, jestem przezeń otoczony”, albowiem aktowy byt ducha i osoby człowieka przewyższa nawet formy bytu tego „świata” w czasie i przestrzeni”⁵⁷. Z tej koncepcji wynika pewna istotna myśl, że to człowiek porzucił sposób życia zwierzęcego, które polegało na przystosowaniu się do otoczenia i poszedł drogą indywidualną, własną i właściwie odwrotną, mianowicie przystosowania świata zewnętrznego do swoich potrzeb. Wraz z tą fundamentalną zmianą formuły

⁵⁵ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 111.

⁵⁶ Por. C.A. Van Peursen: *Antropologia filozoficzna*. Warszawa 1971, s. 139-141.

⁵⁷ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 143.

funkcjonowania, życia, człowiek opanował w znacznej mierze przyrodę. Cały przebieg rozwoju cywilizacyjnego można określić jako nieustanny proces odejścia od natury i jednocześnie uniezależnienia się od niej.

Ten proces uniezależnienia wprowadza cały szereg poważnych zmian, także w kwestii stosunku człowieka do Boga. Interesująca w całym kontekście tej teorii i z pewnością kontrowersyjna jest przedstawiona koncepcja pojawienia się religii. Po wydobyciu się człowieka z natury, wyobcowania się z niej oraz jej uprzedmiotowieniu, w swoim bytowym rozwoju człowiek, jak sam autor pisze, „zdał się zapadać w czystą nicość. Przewycięzenie tego nihilizmu w formie takiego ratunku, [takiego] wsparcia, nazywamy religią. Pierwotnie jest ona religią jakiejś grupy i ludu. Dopiero później, wraz z wyłonieniem się państwa, stała się religią założycieli”⁵⁸. Podobną funkcję we wcześniejszych fazach rozwoju pełnił mit, później zastąpiony przez religię.

Powstanie i rozwój rodzaju ludzkiego oraz religii zachodzi równolegle. Dzięki osiągnięciu świadomości Boga człowiek zyskuje pewien punkt oparcia poza sobą, zakotwicza się poza światem, jak pisze autor. Zauważa także, jak silne w walce o przetrwanie są potrzeby ochrony i wsparcia, na mocy wyższej, pozaludzkiej i pozaświatowej. Bóg wyniesiony jest ponad zwykłych ludzi i w ten sposób ustanowiony zostaje pewien porządek ontologicznego pochodzenia między człowiekiem a Bogiem. Ten właśnie porządek pełni funkcję odciążającą, a wręcz uwalniającą dla człowieka. „Ubóstwienie założyciela jest przeto zawsze zarazem zdystansowaniem, wewnętrznym wyobcowaniem (*Entfremdung*), a przede wszystkim ogromnie pochlebiającym słabości ludzkiej natury i przynoszącym jej niezmienną ulgę zdjęciem ciężaru odpowiedzialności, którą przed ubóstwianiem założyciel jako podmiot religii i jako wzór nakłada na swoich zwolenników”⁵⁹.

Ta właśnie wcześniej wspomniana moc pozaludzka i pozaświatowa łączona jest z dobrocią jak również z mądrością, przez co człowiek oddaje się Bogu licząc na owe wsparcie i ochronę. Tutaj czai się jednak pewne niebezpieczeństwo. „Byt absolutny nie istnieje dla wsparcia człowieka, dla zwykłego uzupełnienia jego słabości i potrzeb, które stale chcą go uczynić przedmiotem”⁶⁰. Oczywiście wydaje się w takiej sytuacji zależność, jaką wprowadza takie pojmowanie Boga, między zaangażowaniem religijnym a poziomem rozwoju cywilizacyjnego. Im mniejsza niezależność wobec sił natury, tym większe oddanie Bogu, żarliwsza modlitwa i kontemplacja wiary. Natomiast wraz z technicznymi

⁵⁸ Ibidem, s. 146

⁵⁹ M. Scheler: *Problemy socjologii wiedzy*. Warszawa 1990, s. 110.

⁶⁰ Idem: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 149.

osiągnięciami dającymi poczucie niezależności od sił przyrody i dalszym procesem jej opanowania, dawniejsze potrzeby wsparcia, ochrony oraz bezpieczeństwa, człowiek zaspakaja sam i jednocześnie nawet bez świadomych deklaracji (lub często wbrew nim), w sposób można powiedzieć automatyczny, od Boga się oddala. Mechanizm ten świadczy o fundamentalnym błędzie, który zaciążył na całym sposobie pojmowania Boga w procesie rozwoju ludzkości. Lecz mimo owego zbłądzenia, istnieje jednak pewne usprawiedliwienie dla takiego myślenia o Bogu, a raczej należałoby mówić o okoliczności łagodzącej dla zaistniałej sytuacji. Tę okoliczność stanowi całe ogromne dzieło człowieka, jakim jest urzeczywistnianie wartości na przestrzeni tysięcy lat historii świata. W swoich pracach M. Scheler w sposób niezwykle dogłębny wnika przede wszystkim w problemy aksjologii oraz zajmowanego miejsca człowieka pośród innych bytów. Zwraca uwagę na przykład na rolę i wagę cierpienia czy współodczucia, które współczesny człowiek raczej nie jest skłonny postrzegać jako wartości życia.

Dlatego centralne zagadnienie mojej pracy ogniskuje wokół tych wartości, jakie analizuje niemiecki filozof, tych które na skutek ogromnego przyspieszenia rozwoju cywilizacyjnego coraz częściej są niedoceniane, wręcz zagrożone, realna staje się ich utrata, a ponadto pozostają w ścisłych związkach z problemem tak istotnym dla samego człowieka, jak jego wolność i odpowiedzialność. „Jeśli zatem jest mowa o przyszłości i nowym obrazie człowieka, to mogę sobie wyobrazić tylko taki jego przyszłościowy obraz, któremu nie odpowiadałyby zachodzące automatycznie – o kierunku już to pozytywnym, już to negatywnym – przekształcanie się organicznych, naturalnych zdolności człowieka, lecz który przede wszystkim przekształciłby „ideał” dostępny jego swobodnemu samokształtowaniu się – kształtowaniu tej nadzwyczaj plastycznej części jego istoty, która jest bezpośrednio bądź pośrednio dostępna duchowi i woli”⁶¹. Jest to jeden z najważniejszych cytatów dla niniejszej pracy gdyż poruszone są w nim tak niezwykle ważne problemy, jak zachowanie wolności i podmiotowości osoby w procesie zmian cywilizacyjnych. We fragmencie tym widać jasno także samo stanowisko autora, jego wyraźną troskę o kierunek przepływu inspiracji, który zgodnie z jego zdaniem powinien płynąć od wewnątrz człowieka, od jego ducha i woli ku światu zewnętrznemu. Od woli i ducha do przeobrażenia świata zewnętrznego, nie zaś jako konieczna, zewnętrzna, narzucająca siła cywilizacji zmuszająca do przystosowania się kosztem utraty fundamentalnych dla człowieka wartości. Okres niezwykle dynamicznego rozwoju cywilizacyjnego jest czasem wystawienia na próbę samego człowieka, który

⁶¹ Ibidem, s. 201.

z dotychczasowego twórcy może stać się jedynie narzędziem w procesie, który sam rozpoczął. Jest to swego rodzaju konieczność znalezienia swojego miejsca między naturą a cywilizacją, samookreślenia w kontekście wartości. „Człowiek jest istotą, której sam sposób istnienia jest kwestią otwartej wciąż decyzji, kim chce być i kim chce się stać”⁶².

Nadzwyczajną intuicję (zważywszy na jego datę śmierci) posiadał Max Scheler jeśli już w swoich twórczych latach napisał tekst tak niezwykle ważny, zatytułowany *„Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw”*. Zwłaszcza w kontekście tego jak potoczyły się losy człowieka zmierzającego do nowego trzeciego tysiąclecia. Scheler przedstawia pewną koncepcję człowieka masowego, który stoi w opozycji do dotychczasowych wzorców indywidualistycznych. Tym optymalnym w swoim charakterze, doskonale przystosowanym, jest „człowiek uniwersalny” jak nazywa go Scheler, który pojawia się wraz ze zmierzchem pewnej epoki. Podaje także najważniejsze obszary zacierania się przeciwieństw, na przykład ustrojowych, narodowych, płci, sposobów myślenia, kulturowych, rasowych, między uprawnieniami klas, które dotychczas oddzielał podział na niższe i wyższe. Scheler niezwykle celnie dostrzegał pewne procesy, które w jego czasach, patrząc z perspektywy obecnej, ledwo się rozpoczynały, by dopiero na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia osiągnąć swoją kulminację.

„Względne zacieranie się przeciwieństw pomiędzy młodością i wiekiem dojrzałym w sensie wynikającym z oceny ich postaw duchowych. Zacieranie się przeciwieństw pomiędzy wiedzą fachową a kształceniem człowieka, pomiędzy pracą fizyczną i umysłową. Zacieranie się przeciwieństw pomiędzy sferami interesów w zakresie ekonomii politycznej oraz z punktu widzenia wkładu, jaki narody wnoszą pod względem duchowym i cywilizacyjnym na rzecz globalnej ludzkiej kultury i cywilizacji”⁶³.

2.4. Człowiek w drodze do samouszczęśliwienia

Szczególnie istotnym jest również to, iż ów proces nie jest w żadnym przypadku naszym wyborem, lecz można powiedzieć przeznaczeniem, którego nie możemy uniknąć. Zjawisku temu towarzyszy wzrost tego, co Scheler nazywa „różnicowaniem indywiduum duchowego” oraz uniwersalizacji człowieka na poziomie społecznym, jego zachowań

⁶² M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 202.

⁶³ Ibidem, s. 204.

zgodnych z oczekiwaniem społecznym - konwencją, przy jednoczesnej wewnętrznej, psychicznej reakcji na uległość wobec presji zewnętrznej, co niewątpliwie można zaliczyć do kosztów, jakie ponosi jednostka za akceptację społeczności. Wspomniana uległość wobec świata zewnętrznego jest jednocześnie konieczną i proporcjonalną rezygnacją z siebie.

Pytanie najważniejsze, jakie w tej sytuacji można zadać, dotyczy sfery wartości czy w tych warunkach możliwy jest ich ogólny wzrost? „Wydaje mi się to, jak się rzekło, najogólniejszą formułą wszelkiej polityki w nowej epoce. Albowiem całkiem jasno musimy sobie uświadomić jedno: To nie epoki wzrastającego spiętrzenia napięć i partykularyzacji sił, lecz epoki zacierania się przeciwnieństw są dla ludzkości najniebezpieczniejsze, oraz im właśnie towarzyszy największe żniwo krwi i łez”⁶⁴. W połączeniu wielu nurtów etnicznych dotąd płynących niezależnie własnym korytem zatracają się wszystkie indywidualne wartości, wcześniej żywotne w ramach poprzednich małych środowisk. Wraz z odejściem etyki małych struktur społecznych i jednoczesną degradacją moralnych systemów danego typu, rodzi się potrzeba stworzenia hierarchii wartości, z jaką identyfikować by się mogła nie zintegrowana pod względem mentalnym społeczność nowego typu. Proces ten, który jest jednocześnie wpisany w kontekst rozwoju cywilizacyjnego, jest utrudniony w takiej sytuacji pojawiającym się zmniejszeniem znaczenia aspektu ducha, a wręcz jego pogardy, co widać chociażby po niższej ocenie wartości ducha w przejawach kultury czy siebie samego jako jego nosiciela. Zdaniem Schelera wartości życiowe odsunięte zostały już w okresie oświecenia wraz z kartezjańskim sposobem myślenia. Jak sam autor twierdzi - bez instancji ducha nie mogło być możliwe poznanie prawdy, a moralność byłaby jedynie sprawą przyjęcia w ramach danej społeczności akceptowanej przez większość konwencji. „Jeśli by rzeczywiście miało nie być żadnej instancji ducha ludzkiego, która byłaby zdolna wznieść się ponad wszelkie klasowe ideologie i z nimi związane perspektywy interesu, to wszelkie możliwe poznanie prawdy pozostawałoby ułudą. Wszelkie poznanie byłoby wówczas – dokładnie tak samo, jak w ekonomicznym ujęciu dziejów stwierdza się faktycznie na temat etycznych praw priorytetu wartości, na temat dobra i zła – jedynie funkcją rezultatu walk klasowych”⁶⁵.

Ważnym problemem w kontekście refleksji na temat wpływu rozwoju cywilizacyjnego jest konieczność ochrony ludzkich uczuć. Zdaniem Schelera ta sfera zdeprecjonowana została na rzecz triumfu racjonalizmu wraz z mechanicyzmem i poprzez tę jednostronność człowiek znalazł się w stanie zachwianej równowagi. Ta właśnie równowaga

⁶⁴ Ibidem, s. 206.

⁶⁵ M. Scheler: *Problemy socjologii wiedzy*. Warszawa 1990, s. 293.

wynika chociażby z samej konstrukcji psychicznej człowieka, i dlatego domaga się swoich praw, w ramach sfery racjonalnej i irracjonalnej. Człowiek współczesnej cywilizacji jest tym, który pozostaje z własnej woli nadmiernie wysublimowanym z własnych instynktów. Jest współcześnie zdominowany orientacją racjonalną zorientowaną na korzyści wynikające z pragmatycznych motywacji. Priorytetem staje się nie to, co wartościowe, lub nawet obniżając wymagania, przyjemne, nie to, ku czemu kieruje instynkt, lecz to, co może dać realną korzyść w wymiarze materialnym oraz to, co użyteczne. „Obraz dzisiejszego człowieka, chociaż nie wyzbywa się form duchowości ugruntowanych przez antyk, chrześcijaństwo i współczesną naukę – tam, gdzie się tego próbuje, schodzi się na manowce – zostaje jednak przez to zmodyfikowany w znacznym stopniu i pod bardzo istotnym względem”⁶⁶. Konflikt między ideą a normą pozostaje także obszarem zacierania się przeciwieństw.

Cywilizacja zachodu, zdaniem Schelera, poprzez jednostronnie opartą o racjonalizm metodę naukową, zagubiła także ideę metafizyki. Człowiek poprzez to został odizolowany bezpowrotnie od jego wcześniejszego życiowego, egzystencjalnego kontaktu z zasadą wszechrzeczy. Z całą pewnością, przemiany jakie wnosi cywilizacja dwudziestego wieku z jednej strony wprowadzając nowe rozwiązania techniczne, w sferze emocji odcinają od korzeni życia wewnętrznego. Tak rysujące się zachwiane proporcje między naturą i cywilizacją, stwarzają pozory powstania nowych wartości, faktycznie zaś zawężają horyzont człowieczeństwa, pełnego uczestnictwa w procesie urzeczywistniania wartości.

Problem współczesnego człowieka polega przede wszystkim na jego koniecznej adaptacji do nowej rzeczywistości w sytuacji, gdy dostępna mu wiedza i doświadczenie zakorzenione w przeszłości, nie mogą mu tego ułatwić. Z konieczności lub, inaczej można powiedzieć z natury czasu w konfrontacji z ciągłym i coraz szybszym procesem zmian, jesteśmy zawsze o krok spóźnieni. „Współczesne idee człowieka i Boga – które tylko wspólnie mogą się zmieniać – są faktycznie tego rodzaju, że nie odpowiadają już historycznemu szczeblowi bytu i społecznej strukturze ludzkości dzisiejszej doby. Sytuują one człowieka w pewnej relacji do zasady świata, która odpowiada epokom ludzkości niedojrzałej, w niewielkim jeszcze stopniu dążącej do zacierania przeciwieństw, żyjącej w ściśle zamkniętych kręgach kulturowych”⁶⁷. W takiej sytuacji trudno się dziwić psychicznemu i emocjonalnemu zagubieniu współczesnego człowieka, jego poczuciu nieadekwatności w kontakcie ze sztuczną rzeczywistością, będącą jego wytworem własnym, na który jednak

⁶⁶ Idem: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 218.

⁶⁷ Ibidem, s. 233-234.

psychicznie nie zawsze jest przygotowany. Dlatego współczesny człowiek na poziomie świadomości i osiągnięć intelektualnych, mimo dużych obciążeń, może poczuć się pewnie, natomiast na płaszczyźnie nieświadomej jest często pełen lęku.

W czasach obecnych, charakteryzujących się ogromnym przyspieszeniem cywilizacyjnym, okres jaki dzieli odkrycie naukowe od realnego efektu jego funkcjonowania w postaci jakiegoś produktu, staje się coraz krótszy. Konsekwencją tego jest coraz szybszy wzrost siły presji świata zewnętrznego na nasz osobisty, wewnętrzny świat duchowy, wymusza konieczność coraz szybszego przystosowania. Rozwój nauki i techniki w ramach tego, co nazywamy postępem cywilizacyjnym, nie spełnia jednego z podstawowych oczekiwań, jakim jest zapewnienie poczucia bezpieczeństwa, zwłaszcza psychicznego. Jak na ironię owo poczucie lęku u człowieka współczesnego jest o wiele silniejsze niż te odczuwane w realiach całkowitej zależności od natury, od jej kaprysów.

Istotną kwestią także przy zagadnieniu kondycji psychicznej i tym samym wartą podkreślenia jest również odmiennosc sytuacji związków międzyludzkich, które kiedyś wzrastały poprzez uczucie wspólnoty siebie duchowego we wspólnie podzielanym spektrum wartości. To wyrażało się w związku jedności ego z duchem, które żyło, czerpiąc siłę z tego, iż jest, trwało wtopione w uczucia i idee kolektywne, tradycje pochodzące z przeszłości.

Jednostka coraz bardziej pozbawiona jest poczucia wspólnoty historii i wartości, za które wspólnie z innymi bierze odpowiedzialność. „To powoduje brak tych wszystkich głębszych cierpień, które u człowieka cywilizowanego rodzi dopiero jego własna odpowiedzialność za prowadzenie swego życia, następnie jego izolacja, samotność i niepewność, wyobcowanie ze wspólnoty, tradycji i natury, troska i lęk przed życiem, które zjawiają się w sposób konieczny wraz z uwolnieniem się z tych chroniących macierzyńskich więzów”⁶⁸. W dalszej części Scheler przyznaje, iż mieli rację zarówno I. Kant oraz J.J. Rousseau twierdząc że cywilizacja w ogólnym bilansie stwarza więcej cierpień niż oferuje możliwości ich uniknięcia poprzez swoje rozwiązania. Błędem z drugiej strony byłoby nie przyznanie cywilizacji jej zasług, gdyż, z całą pewnością wnosi z sobą cały szereg ułatwień i przyjemności, jednak stałą prawidłowością jaką można tutaj zauważyć, jest ich płytkość, przy całej różnorodności ich oddziaływanie może obejmować samą powierzchnię życia. Życie toczy się, w efekcie wzrostu znaczenia argumentów utylitaryzmu, coraz bardziej na powierzchni wraz z potrzebami, relacjami międzyludzkimi, coraz bardziej oddalonymi od sfery najważniejszych wartości. Problemy te najistotniejsze dla człowieka

⁶⁸ M. Scheler: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*. Warszawa 1994, s.24.

pozostają stałe, a ich rozwiązań sama nauka i technika nie odnajdują. „Niewiele marzeń zostało tak strasznie zniweczonych przez bieg rzeczy, jak marzenia XVIII w. o wzrastającym w dziejach szczęściu człowieka. Środki, narzędzia, maszyny, organizacje, powołane do tego, by owo szczęście wzrastało, tak bardzo usidliły sobą czynności i duszę człowieka, iż cel, ze względu na który zostały sporządzone, całkowicie popadł w zapomnienie; toteż człowiek w zasadzie bardziej cierpi z powodu tego technicznego świata środków, z powodu jego prawidłowości, jego przypadków i nieobliczalności, aniżeli z powodów jego niedostatków, do których usunięcia został on wymyślony i wytworzony”⁶⁹. Ocena współczesnej cywilizacji, jeśli chodzi o sam eudajmonistyczny punkt widzenia pozostaje także negatywna i Scheler nie jest w tym odosobniony gdyż w historii filozofii można znaleźć wielu podzielających jego pogląd. Wniosek ten tym bardziej staje się oczywisty im bliżej przypatrzymy się celom, motywacjom czy sposobowi przeżywania współczesnego człowieka. Jego obowiązującej lub raczej powszechnie podzielanej wizji szczęścia, a jednocześnie projektu siebie jako osoby szczęśliwej. To właśnie jest mowa o człowieku masowym, żyjącym w Europie zachodniej.

2.5. Osoba a popęd do pracy i nabywania

Podstawowymi elementami jego życia stała się praca i nabywanie, które niegdyś miały zupełnie inny charakter, dyktowane były samą potrzebą w większym lub mniejszym stopniu. Zasadnicza zmiana w tej kwestii zaszła w wieku dwudziestym i sam Scheler stwierdza, że praca (także jako warunek umożliwiający konsumpcję), a zwłaszcza nabywanie, stały się w naszych czasach czymś popędowym i z tej przyczyny konsekwentnie czymś nieograniczonym. Proces ten pogłębia się i przebiega równolegle z coraz wyraźniejszym oddaleniem od natury, co jest równoznaczne z proporcjonalnym do tego zjawiska, zacieśnieniem więzów z cywilizacją. Można nawet odważyć się na określenie tak myślącej osoby mianem nowego typu człowieka, którego myślenie przekształciło się w liczenie, a swoje ciało obdarzone życiem sprowadza do kategorii innych ciał w świecie fizycznym. Takie zrównanie można nazwać reifikacją własnej osoby, jest ono traktowaniem siebie jak swego rodzaju mechanizmu, wśród wielu im podobnych. „Życie traktuje on jako graniczny przypadek złożoności elementów nieożywionych, a wszystkie wartości witalne w jego przekonaniu wykazują tendencję do podporządkowania się pożytkowi i temu, co mechaniczne

⁶⁹ M. Scheler: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*. Warszawa 1994 s.25-26

w sferze moralności i prawa. Ponieważ jakość, form, wartości nie da się obliczyć, a dla struktury przeżyciowej owego typu charakterystyczna jest postawa: rzeczywiste jest to, co da się obliczyć, wobec czego można uzyskać pewność, gwarancję – nowy typ powiada w ten sposób: jakości, formy, wartości są nierzeczywiste, subiektywne, dowolne”⁷⁰. Powstaje w ten sposób niezwykle niebezpieczna tendencja cywilizacji, która polega uznaniu za nie istniejące tego, co nie daje się obliczyć. To, co właśnie sam Scheler nazywa „podejściem rachunkowym” do świata, jest największym zagrożeniem dla wartości życia.

Zracjonalizowanie otoczenia człowieka, gdzie prawie wszystko jest obliczalne i dające się przewidzieć, stwarza sytuację gdzie coraz skuteczniej eliminowany jest ślepy traf natury. Coraz rzadziej spotkamy się z niemożnością przewidzenia pewnych zdarzeń, wynikających z samej przyrody, a jeśli taka sytuacja zaistnieje to kojarzy się nam jednoznacznie z zagrożeniem. To z kolei jest przyczyną lęku i jednocześnie motywuje do podjęcia dalszych prób racjonalnego opanowania i przejęcia pod swoją kontrolę tych kolejnych obszarów natury, gdzie jej prawa nie zostały jeszcze poznane.

Lęk przed naturą, jej przypadkiem i spontanicznością, próbujemy eliminować racjonalnym myśleniem, co przekłada się na praktyczne, wymierne materialnie, osiągnięcia nauki, te z kolei utwierdzają w przekonaniu o jedynym istniejącym, fizycznym wymiarze rzeczywistości. Dawniej podziwiane śmiałe życie, kierowane intuicją, dzisiaj zapewne określone by zostało jako ryzykowne i nieodpowiedzialne. Wszelką niepewność, jakiej się boimy, kojarzymy z naturą, dlatego każdy rodzaj przypadku cywilizacja stara się wyeliminować. Świat, jak i sam człowiek stają się przedmiotem kalkulacji, zimnej, oddalonej od uczuć, nie ujmowalnej w inne niż racjonalne kategorie.

Dwa podstawowe popędy, do pracy i do nabywania sprawiają (jeśli tylko stają się dominującymi) że nie można już doświadczyć, poprzez uczucie i kontemplację, istnienia innej skali wartości tej, która stanowi o możliwym roszczeniu sensu, także w perspektywie śmierci. „To nie jakiś sens i cel wyzwala owo bezprzykładne „zabieganie o coś”. Wygląda na to jak gdyby ze stanu zamętu w jakim pogrążony jest aparat psychomotoryczny człowieka tego typu – będącego następstwem głębokiej świadomości niegodności jego bytu oraz jego metafizycznej rozpacz – wyłaniał się dopiero potem, jego pozorny sens egzystencji, pęd do nie mającej granic pracy i nabywania oraz moralny korelat odwołujący się do wartości, stanowiący „surogat” życia wiecznego: tzw. „postęp”, postęp pozbawiony celu i sensu,

⁷⁰ Ibidem, s.94.

postęp, w którym samo robienie postępów, jak wykazuje Sombart, staje się sensem postępu”⁷¹.

Oczywistym jest, że proces industrializacji spowodował fundamentalne zmiany w problemie tożsamości człowieka, a właściwie należało by powiedzieć, w źródłach, które o tożsamości świadczą. Na pytanie: „kim jest człowiek?” w obecnej sytuacji z całą pewnością trudniej odpowiedzieć niż kiedykolwiek wcześniej. O jego tożsamości świadczy z jednej strony jego przeszłość, lecz wydaje się, że wpływ minionych czasów wyraźnie słabnie. Natomiast z drugiej strony, skala wpływu tego, ku czemu zmierza, jest ogromna i jej znaczenie rośnie. Zmieniają się już nie tylko ideały kulturowe, lecz również same idee czy inspiracje człowieka, te, które decydują o kierunkach jego rozwoju, co pociąga za sobą zasadnicze zmiany w sferze wartości. „Już Adam Smith czyni spostrzeżenie, że rodzaj zajęć, jakim oddają się ludzie, współokreśla w sposób bardzo istotny kierunek ich myślenia, dotyczy to zaś nie tylko kształtowania się światopoglądów różnych grup społecznych, lecz także różnych epok”⁷². To co od stuleci uchodziło za niepodważalną wartość, obecnie staje się anachronizmem, a wraz z tym zmienia się samo pojęcie człowieka, jego istota. Nauka i cywilizacja ostatecznie zdezaktualizowała grecką koncepcję stabilnej budowy świata, harmonii nie wymagającej zmian. Jednak człowiek, podjąwszy się właśnie tego technicznego przekształcenia i udoskonalenia świata, przejął w swoje ręce funkcję natury, czynnie zmieniając siebie oraz rzeczywistość zewnętrzną odszedł od spontanicznych, żywych, inspiracji czerpanych z natury na rzecz obliczalnych i przewidywalnych, racjonalnych argumentów cywilizacji. Jednocześnie zmiana ta wprowadza pewną fundamentalną różnicę gdyż człowiek przejmuje w swoje ręce rolę szalenie ważną, jaką jest funkcja kreatora. Jest to wyrazem wolności, z której człowiek ma prawo korzystać dzięki miejscu, jakie zajmuje w całości bytu. Jedynym życzeniem jakie można wyrazić mając świadomość wspomnianej wcześniej nieuchronności zachodzących zmian jest aby człowiek współczesny nie zapominał, że wraz z wolnością i niezależnością jaką zyskujemy i z której coraz śmielej i w większym wymiarze korzystamy, jesteśmy zobowiązani podjąć proporcjonalnie do owej wolności odpowiedzialność za zaprowadzone zmiany.

W tej części pracy uwypuklona została szczególnie rola tej siły w człowieku, która nie pozwala mu pozostawać dłużej w tym samym miejscu, można wręcz powiedzieć, iż niemal zmusza go do poszukiwań i wzniesienia ponad siebie. Jednocześnie podczas tego procesu ów człowiek, wraz z narastającą racjonalnością, stopniowo rozstaje się z własnymi

⁷¹ Ibidem, s. 96.

⁷² Idem: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 463.

uczuciami i wcześniejszą jednością z naturą. Dlatego zadane tutaj pytanie, czy w tym procesie zyskał on na swoim człowieczeństwie i wartości swojego życia –pozostaje otwarte. Został tym samym postawiony przez Schelera problem wartości i konieczności ich ochrony.

Wyraźnie, zarówno jako aksjolog i fenomenolog, sprzeciwia się przekonaniu o ideale racjonalnego i utylitarnego porządku, gdy twierdzi, że wartości poznajemy bezpośrednio poprzez uczucia i dzięki nim możemy je również zachować. To zagadnienie będzie kluczowym przy formułowaniu kolejnych tez na podstawie dalszych analiz filozoficznego dorobku Schelera.

3. Wartości życia wobec zagrożeń cywilizacji utylitarnej

3.1. Fenomenologiczna orientacja Schelera

System etyczny Maxa Schelera budowany jest w pewnej opozycji do etyki I. Kanta, aczkolwiek krytyczna analiza teorii filozofa z Królewca nie stanowi głównego celu, jaki postawił sobie Scheler. Celem tym było natomiast przedstawienie własnego pełnego systemu etycznego, gdzie przedmiotem analizy fenomenologicznej jest wartość dana w doświadczeniu. Samą zawartość aktu doświadczenia można nazwać w jego systemie „fenomenem” będącym pierwotnym materiałem poznawczym. Scheler podkreśla tu samą bezpośredniość faktów fenomenologicznego doświadczenia, które dane są bezpośrednio, czyli bez pośrednictwa znaków i tym samym o takim doświadczeniu możemy powiedzieć, że jest radykalnie asymboliczne.⁷³ Hierarchia wartości Schelera, występująca w obszarze etyki materialnej, nie odwołuje się także do doświadczenia w znaczeniu tradycyjnym, jak również indukcji.

Poznanie filozoficzne, osadzone w realiach tak pojętego doświadczenia (jako wglądu w istotę) fenomenologicznego staje się „źródłowym” w dosłownym znaczeniu. W teorii tej przedmiotem samej etyki nie są fakty, które moglibyśmy nazwać moralnymi, lecz fakty materialne, czyli przedmiotowe wartości, które stanowią przedmiot doświadczenia. One ujawniają się w treści ludzkich przeżyć poprzez analizę czynu człowieka kierującego się (wedle tej koncepcji) w stronę wartości przedmiotowej. Dzięki tak rozumianemu doświadczeniu fenomenologicznemu możemy ująć wartość w sposób bezpośredni, poprzez przedmiotowe a priori (w rozumieniu Schelera).⁷⁴ O doświadczeniu mówimy, że jest przedmiotowe ze względu na treść oglądu, natomiast aprioryczność polega na bezpośrednim, intuicyjnym charakterze poznania. Fenomenologia dla Schelera jest właściwą metodą

⁷³ Zob. W. Tatarkiewicz: *Dobro i oczywistość*. Lublin 1989, s. 137-138.

⁷⁴ Por. H. Buczyńska-Garewicz: *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*. Wrocław 1975, s. 184-189.

dla etyki, gdyż jest doświadczalna, a samym przedmiotem doświadczenia są wartości stanowiące istotę etycznego przeżycia.⁷⁵

„Porządek wartości dany jest nam dzięki apriorycznemu, emocjonalnemu poznaniu, wyprzedzającemu chronologicznie możliwości poznania racjonalnego, dyskursywnego. Rozum jest ślepy na istniejące jakości tego typu co wartość. Tym bardziej milczą na ten temat ludzkie dyspozycje zmysłowe”⁷⁶.

Głębokie ontyczne uzasadnienie ma także teza o tym, iż różnym rejonom bytu przypadają różne doświadczenia i rodzaje aktów osoby ludzkiej. Dlatego, jak podkreślał już przed Schelerem Platon, w poznaniu filozoficznym konieczne jest zaangażowanie całego umysłu człowieka, a nie tylko jego części. „Należy przy tym pamiętać, podkreśla Scheler, aby właściwego podmiotu poznania, tj. osoby ludzkiej, nie utożsamiać z człowiekiem wraz z jego stroną psychofizyczną. Dotarcie do bytu i do jego istotnościowych, a nie przypadłościowych aspektów, wymaga szczególnego „wzlotu” osoby, wyjścia poza sferę otoczenia życiowego oraz przełamania oporów wewnętrznych (organicznych i psychicznych). Właśnie ów „wzlot”, będący czymś w rodzaju przemiany wewnętrznej człowieka, warunkuje tzw. „redukcję fenomenologiczną”, „wzięcie w nawias” momentów egzystencjalnych, zalecane przez Husserla w celu uzyskania naoczności czystej istoty przedmiotu”⁷⁷. Mimo niewątpliwego wpływu, jaki wywarł Husserl na sposób filozofowania Schelera, ich obszary zainteresowań wyraźnie się różniły. Scheler interesował się raczej zagadnieniami filozofii praktycznej, Husserl natomiast stosował fenomenologię do zagadnień teoretycznych. Jak twierdzi W. Tatarkiewicz, pośród fenomenologów skupionych wokół Husserla, problem subiektywizmu, prowadzącego do psychologicznego ujmowania teorii, radykalnie stawiało dwóch filozofów. „Scheler i Hartmann byli zdecydowanymi obiektywistami. Zwłaszcza Scheler – był przekonany, że posiadamy obiektywną i aprioryczną wiedzę o wartościach”⁷⁸.

3.2. Prymat emocji w poznaniu wartości

Równoległe z założeniami fenomenologicznymi Scheler przywraca możliwie najszerszej uprawnienia sfery emocjonalnej w życiu moralnym człowieka. Przedmiotem

⁷⁵ Por. Karol Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksxa Schelera*. Lublin 1959, s. 39-45.

⁷⁶ J. Trębicki: *Etyka Maxxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*. Warszawa 1973, s. 34.

⁷⁷ A. Węgrzecki: *Scheler*. Warszawa 1975, s. 28.

doświadczenia są wartości. Jeśli rozróżniamy dany akt jako dobry lub zły, to czynimy to w samej treści przeżycia a nie w zewnętrznym sądzie o akcie. Tylko metoda fenomenologiczna pozwala daną wartość z przeżycia wydobyć i jednocześnie zobiektywizować. Scheler nie mówi o wartościach samych w sobie, nie definiuje ich gdyż one nie pozwalają się oddzielić od przeżycia człowieka. Mamy w jego teorii raczej do czynienia z określeniami negatywnymi, gdy dowiadujemy się, że wartość nie jest żadną dyspozycją, siłą, przedmiotem w znaczeniu fizycznym czy ukrytą właściwością. Dowiadujemy się raczej, czym wartość nie jest, niż czym jest.

Jeśli natomiast chodzi o podstawową kwestię epistemologiczną, to wartość, a raczej jej przedmiot, dana jest w emocjonalnym odczuciu intuicyjnym. „Scheler potraktował ogromną większość dawniejszych zapatrywań na uczucia jako uproszczenia. Uznał, że życie emocjonalne człowieka odznacza się swoistością i wielką różnorodnością. Rozróżnił w nim cztery „warstwy”: zmysłową, witalną, psychiczną i czysto duchową. Jedynie uczucia zmysłowe mają charakter stanów. Natomiast na pozostałych trzech poziomach życia emocjonalnego pojawiają się również przeżycia typu intencjonalnego, którymi są „funkcje uczuciowe” i „akty emocjonalne” (np. miłość i nienawiść). Mają one określone ukierunkowanie i przedmiot, którego dotyczą, a więc mogą uczestniczyć w procesie poznania”⁷⁹. Teoria Schelera dotycząca wartości jest powiązana z założeniami struktury emocjonalnej człowieka, a w ogóle cechą znamioną całego systemu jest emocjonalizm jako przeciwwaga dla racjonalnej teorii Kanta.

Emocjonalna sfera ducha służy jako punkt wyjścia, rządzi się ona swoistą prawidłowością przeżyć posiadających właściwą treść przedmiotową, w postaci świata wartości. W systemie Schelera można mówić o prymacie emocji. Jego podstawowe pojęcie wskazuje na to. „Odczucie intencjonalne” odnosi się do określonego przedmiotu, gdzie intencja wiąże się z poznaniem (nie mającym nic wspólnego z racjonalnym kojarzeniem faktów), gdzie człowiek poznaje uczuciem. Same odczucie intencjonalne charakteryzuje się wyższą kategorią przeżycia, gdyż w całokształcie życia emocjonalnego sytuuje się w warstwach głębszych. Według Maxa Schelera życie emocjonalne człowieka ma charakter wielopoziomowy gdzie najbardziej powierzchowna jest warstwa zmysłowa. W kolejnej warstwie, zwanej witalną, odnajdujemy przeżycia sytuujące się powyżej funkcji uczuciowych. Są to intencjonalne odczucia, przeżycia wyraźnie odnoszące się do wartości przedmiotowej. „Transcendujące przeżycia emocjonalne są poznaniem. Ich kognitywny

⁷⁸ W. Tatarkiewicz: *Dobro i oczywistość*. Lublin 1989, s.140.

⁷⁹ A. Węgrzecki: *Scheler*. Warszawa 1975, s. 56.

charakter jest w sposób bezpośredni związany z ich intencjonalnością. Uczucie poznaje przedmiot, ku któremu jest skierowane. Scheler zburzył barierę dzielącą poznanie od wszystkiego, co nie jest myślą. Poznanie intelektualne jest tylko jedną z form poznania, obok niego istnieje poznanie emocjonalne. Przypisywanie funkcji poznawczej zarówno myśleniu, jak i emocjom nie jest jednak zacieraniem między nimi różnicy”⁸⁰.

W kolejnych, głębszych warstwach emocjonalnych, a szczególnie w warstwie duchowej akty te przybierają dominujący charakter i są postacią możliwych przeżyć emocjonalnych. Człowiek według Schelera ma możliwość poznania przedmiotowego świata wartości, gdyż same intencjonalne akty uczuciowe zawsze przejawiają odniesienie do danej wartości przedmiotowej. Świat wartości w swojej przedmiotowej strukturze jest, według tej koncepcji, światem uporządkowanym, a samo jego poznawanie jest możliwe dzięki analogicznemu porządkowi natury ludzkiej, dzięki czemu samo to poznanie jest możliwe. Koncepcja ta sprzeciwiała się relatywizmowi aksjologicznemu, świat wartości jest stały i niezmienny, a może jedynie zmienić się obraz tego świata jaki postrzegamy. Odzwierciedlenie tego świata, jaki postrzegamy jako strukturę czucia wartości i jednocześnie ich preferowania czy też nienawidzenia lub kochania, Scheler nazywa etosem. W centralnym miejscu owego etosu znajduje się porządek miłości i nienawiści, jako przeżycia czysto emocjonalne. Poprzez te właśnie akty nawiązujemy bezpośredni kontakt ze sferą wartości, a ona sama, czyli wartość, ujawnia się w odczuciu intencjonalnym. Etos odzwierciedla ujęcie świata wartości, które może mieć charakter obiektywny.

Będąc świadomym także możliwych zniekształceń przedstawienia nam dostępnego, nie należy traktować własnego etosu czy etosu epoki w jakiej żyjemy jako jedynie słusznego. Tym samym samej etyki opartej na danym etosie nie możemy traktować w sposób absolutny. Sam świat wartości w swojej strukturze jest uporządkowany w pełni, a tym samym człowiek go jedynie przyjmuje, niczego w tym wypadku nie stwarza, a jedynie odbiera, dlatego powinien liczyć się z możliwym własnym błędem. Porządek wartości ma charakter hierarchiczny, gdzie określone wartości zajmują swoje miejsce. Emocjonalnie człowiek odczuwa wyższość jednych wartości w stosunku do innych, gdzie daną wartość przyjmujemy emocjonalnie. Odbieramy ją nie w drodze intelektualnego, dyskursywnego porównania, lecz natychmiast i bezpośrednio. „Prymat emocji wyraża się w systemie Schelera przez to, że emocjonalne poznanie wartości według niego wyprzedza intelektualne poznanie „rzeczy”: przede wszystkim więc odczuwamy wartość danego przedmiotu, a wtórnie dopiero wnikamy

⁸⁰ H. Bucznńska-Garewicz: *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*. Wrocław 1975, s.206.

w jego rzeczową strukturę. W naszym poznaniu, w całym naszym stosunku do rzeczywistości, przeważa ów rys praktyczny, tak jak go pojmuje Scheler, Scheler zaś pojmuje go jako synonim postawy emocjonalnej, która dominuje w stosunku człowieka do rzeczywistości. Aksjologia idzie zatem przed ontologią; etyka wiąże się z aksjologią – a zatem etyka nie łączy się z ontologią”⁸¹.

Bezpośredni kontakt z wartością nawiązujemy poprzez akt emocjonalny i tak owa wartość ujawnia się nam poznawczo w odczuciu intencjonalnym. Miłość i nienawiść są przykładami skrajnych emocji, które w rezultacie przeżycia różnią się diametralnie w odniesieniu do wartości.⁸² Przeżycie miłości do osoby powoduje rozszerzenie wartości, wręcz przeciwnie natomiast w przypadku nienawiści, gdyż zachodzi w samym przeżyciu zacieśnienie wartości, które jednak nie zmniejsza możliwości ich poznania. Scheler w miłości rozpoznaje poruszenie emocjonalne, powodujące przejście od wartości niższej przedmiotu ku wyższej. Proces odwrotny zachodzi w przypadku nienawiści, która zawsze oddala od odczucia wartości, jest ruchem przeciwnym, prowadzącym od wartości wyższej ku niższej, aż ku jej zanikowi. Można wobec powyższego powiedzieć, iż samo odczucie wartości danego przedmiotu jest możliwe dzięki miłości.

Scheler w swojej teorii zwraca uwagę (podobnie jak również Roman Ingarden) na rzecz niezwykle osobliwą, o której pisze Henryk Elzenberg w swojej książce pod tytułem „*Wartość i człowiek*”. „Chodziłoby o jakąś czystą, bezprzedmiotową „jakość” uczuciową tkwiącą w przedmiocie, o coś, co dla wygody i skrótu można by również nazwać obrazowo, jak to uczyniłem w tytule „zabarwieniem” uczuciowym przedmiotu, coś, co nie byłoby ani ujawnieniem w materiale pozapsychicznym, określonej treści psychicznej, ani treścią psychiczną urojoną, przypisywaną przedmiotowi nie obdarzonym psychiką; ani wywoływaniem, przez przedmiot, stanów uczuciowych w obserwatorze”⁸³. Rzeczy występują w naturalnym codziennym doświadczeniu z pewnym znamieniem wartości, które nie podlega poznaniu naukowemu.

Teoriopoznawcze założenia systemu Schelera wyraźnie podkreślają prymat emocji, który wyraża się pierwotnością poznania wartości w stosunku do intelektualnego poznania rzeczy, co jest spowodowane odrębnością emocji i rozumu. To właśnie w przeżyciach sfery emocjonalnej Scheler poznawał wartość jako podstawowy czynnik struktury przedmiotowej

⁸¹ K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*. Lublin 1959, s.12.

⁸² Zob. H. Buczyńska-Garewicz: *Uczucia i rozum w ściecie wartości. Z historii filozofii wartości*. Wrocław 1975, s. 218.

⁸³ H. Elzenberg: *Wartość i człowiek*. Toruń 2005, s. 71.

rzeczywistości. Poznanie racjonalne pozostaje adekwatnym w swoim obszarze, jednak istoty wartości nie jest w stanie oddać. „Człowiek zatem przede wszystkim nie jest jakąś istotą rozumną, homo sapiens, lecz jakąś „istotą popędową”. To, co on nazywa swymi myślami, swoim chceniem, swoimi wyższymi aktami emocjonalnymi (kochaniem w znaczeniu czystej dobroci), jest tutaj tylko pewnym rodzajem „języka znaków używanego między jego impulsami popędowymi” (Nietzsche, Hobbes), symboliką podstawowych konstelacji popędów i ich percepcyjnych korelatów”⁸⁴. Tylko emocja może ujawnić istotę wartości. W samej naturze, w świecie nie objętym przez poznanie naukowe, istnieją rzeczy jedynie z pewnym znamieniem wartości lub (jak pisze H. Elzenberg) zabarwieniem uczuciowym, jednakże rzecz i wartość stanowią dwa elementy naszej rzeczywistości od siebie oddzielne, których nie można do siebie sprowadzić.

W koncepcji Schelera widać wyraźną granicę, jaką widzi w porządku między sferą rzeczy a sferą wartości. Granica ta jest nieprzekraczalna, a sama wartość jest niezmienna, zmieniać mogą się jedynie rzeczy, a wartość pozostaje względem rzeczy niezależna. Tak przedstawiony stosunek człowieka do rzeczywistości można określić jako emocjonalny, gdyż w koncepcji Schelera sfera emocji jest dominująca w stosunku do sfery racjonalnej.

3.3. Kwestia niezależności dobra a działanie ludzkie

Niezwykle istotna dla niemieckiego fenomenologa jest sama kwestia dobra, które jest ściśle związane z całością jego systemu. Oczywistym jest, że dobro jako takie, samo w sobie nie może być powiązane z rzeczą, a jedynie z wartością. Dobro pozostaje oddzielone od rzeczy i można powiedzieć, że jest nosicielem wartości, lecz mimo tego dobro od wartości pozostaje rozdzielone. Błędem jest także, według Schelera, sprowadzanie wartości do cech czy własności rzeczy. Należy także umieć rozpoznać te siły jakie wywołują emocje, pragnienia i pożądania, które mogą stanowić przeszkodę w odróżnieniu dobra od wartości, jako że to właśnie wartości urzeczywistniają się w dobrach. „O ile jednak wartość jest dana w samym przeżyciu to „dobro” nadaje jej charakter i stanowisko przedmiotowe. Scheler pisze, że dobro nadaje kierunek syntezie poszczególnych wartości przeżywanych w przedmiotową jedność. Ta jedność wykazuje pewną „rzeczową strukturę”, jakkolwiek sama treść dobra nie zawiera w sobie nic rzeczowego, przeniknięta jest natomiast wyłącznie wartością. Wartości

⁸⁴ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s.166.

nie tylko ujawniają nam odnośne dobra, ale je konstytuują, stanowią o ich istocie. Dobra według Schelera nie wolno pojmować jak „rzecz + wartość” – jest to suma wartości w pozycji przedmiotowej”⁸⁵. Tak więc wartości nie są przeżyciami ludzkimi zależnymi od jednostki i jej indywidualnego przeżywania. Człowiek ich nie wytwarza, a jedynie odkrywa, zastaje w świecie jako obiektywnie istniejące i tym samym pozostają dostępne ludzkiemu poznaniu. Wartość traktowana jest w tej koncepcji obiektywistycznie, choć istnieją rozbieżności w interpretacji tegoż obiektywizmu aksjologicznego. Spór dotyczy kwestii, czy koncepcję Schelera zaliczyć do nurtu realizmu czy idealizmu, co w ogóle stawia problem sposobu istnienia wartości i jest jednym z najtrudniejszych zagadnień aksjologicznych.

Jakościowo bogaty i zróżnicowany świat wartości w samym poznaniu przejawia się poprzez różne momenty istotnościowe. Wartość nie może być nieokreślona i względna na sposób utylitarny. Z samej natury posiada swój znak, pozytywny bądź negatywny i przysługuje danej osobie, wyrażając się w jej aktach. Wartości usystematyzowane w hierarchicznym porządku istnieją w sposób niezależny w stosunku do dóbr, które człowiek potocznie nazywa „ziemskimi”. Ów porządek wartości jak określa Scheler „wyznacza przestrzeń tego co możliwe”.

Wartość, oprócz tego, że rozpatrywana jest jako przedmiot przeżywania i poznania emocjonalnego, posiada także aspekt celu, który wymaga dodatkowo osobnej uwagi. Można stwierdzić na podstawie studiów nad dziełem Schelera, iż celem dążeń jest wartość przedmiotowa rozumiana jako cel chcenia, który człowiek sam sobie stawia i do których chce dążyć. Warunkiem samego chcenia i możliwości określenia danego celu jako wartości przedmiotowej jest wcześniejsze jej przedstawienie przez podmiot. Mimo że przedstawienie jest tutaj warunkiem chcenia, jednak o dążeniu i kierunku decyduje bezpośrednio sama wartość. „O ile samo przedstawienie celu jest czymś wtórnym w przeżyciu chcenia, to natomiast intencjonalne odczucie odnośnej wartości zawiera w sobie motywację emocjonalną, którą Scheler określa jako „przyczynowość pociągu”. Leży ona u źródeł ludzkiego dążenia, wpływając na jego kierunek”⁸⁶. Oprócz wspomnianej przyczynowości pociągu leżącego u podstaw dążenia Scheler wyróżnia jeszcze jeden czynnik emocjonalny tak zwane „pchnięcie psychiczne”. Termin ten oznacza dany stan emocjonalny, (na który składają się uczucia o zabarwieniu zarówno pozytywnym jak i negatywnym), z którego bierze początek samo chcenie. Stan emocjonalny sprawia, że dana wartość staje się celem i nabiera wraz z tym proporcjonalnego stopnia znaczenia, staje się zadaniem w życiu moralnym.

⁸⁵ K. Wojtyła: *Zagadnienie podmiotu moralności*. Lublin 2001, s.20.

⁸⁶ Ibidem, s. 21.

Przedstawiony porządek hierarchiczny wartości pozostaje w związku człowieka z jego działaniem i życiem, które właśnie jest zakotwiczone w całym spektrum wartości. Człowiek pozostaje w stałej relacji z owym porządkiem, poprzez własną orientację od, lub do danej wartości, określa się tym samym w sensie moralnym. Charakterystyczne dla Schelera jest podkreślenie tak zwanego materialnego charakteru etyki, gdzie znaczenie kluczowe odgrywają konkretne wartości, decydujące o danym postępowaniu. Emocjonalne czynniki przeżycia mają decydujące znaczenie, czy dana wartość staje się celem, czyli wartością urzeczywistnianą.

Osobną kategorią wartości, którą wyróżnia w swojej koncepcji Scheler, są wartości moralne. Pozostają one w związku z wartościami przedmiotowymi (materialnymi), i jednocześnie do tych wartości materialnych należą, dlatego ogólne założenia wobec wartości reprezentujących całą koncepcję, mają zastosowanie także wobec wartości moralnych. One także ujawniają się w emocjonalnym przeżyciu (np. w miłości), którego treść zgodnie z założeniami doświadczenia fenomenologicznego można naukowo poznać i zobiektywizować.

Nie oznacza to jednak możliwości sformułowania definicji wartości moralnej, możliwe jest jedynie przedstawienie warunków, w jakich owe wartości mogą się pojawić. Np. przy sposobności realizacji wartości przedmiotowych, oraz przy (w znaczeniu procesu równoległego) samym akcie chcenia, jednak należy pamiętać, że sama wartość moralna nie może stać się przedmiotem tego aktu. Przy tej okazji należy nadmienić, iż chcenie jako akt woli nie jest traktowane jako centrum, czy rdzeń strukturalnego przeżycia etycznego. Inaczej mówiąc, nie posiada kategorii etycznej wartości, gdyż ona sama wyłania się z emocji.

Wartość moralna natomiast, jako taka, nie konstytuuje dobra, co odróżnia ją od wartości przedmiotowej. Według Schelera wartości moralne są wartościami „czystymi”, można powiedzieć wartościami sensu – stricte i nie mogą służyć jako podstawa do jakiegokolwiek struktury mającej charakter rzeczy, same w sobie nie mogą też być celem dla działającego podmiotu. „Tylko takie więc wartości może człowiek intencjonalnie przeżywać, względem których posiada w samej podmiotowej istocie swojej osoby współmierne uwrażliwienie na które „zdobywa się” jego emocjonalna miłość. Wobec takich założeń Schelerowskiej fenomenologii wartości możemy wnioskować, że przeżywając przedmiotowy świat swoich wartości, osoba ludzka przeżywa również bezpośrednio samą siebie, tzn. swoją realną istotę wartościową”⁸⁷.

⁸⁷ K. Wojtyła: *Zagadnienie podmiotu moralności*. Lublin 2001, s. 154-155.

Z całą pewnością zauważyć można istniejące spore różnice w uwrażliwieniu na wartości nie tylko w przypadkach indywidualnych osób, ale i całych społeczności. Stąd biorą się różnice w etosie zarówno w przypadku porównywanych jednostek jak i społeczności. Właśnie przy pojęciu etosu rozumianego jako struktury hierarchicznej, związanej z przeżyciem wartości moralnych, zbliżamy się do jednego z najważniejszych zagadnień etyki Schelera, jakim jest względność czy bezwzględność znaczenia wartości etycznych. Stanowisko Schelera w tej kwestii pozostaje jednoznacznie przeciwne relatywizmowi etycznemu. „Hierarchiczny układ wartości jest w ujęciu Schelera całkowicie niezależny od aktualnie istniejącego świata dóbr. Nie jest też jego emanacją. To świat dóbr jest zależny od wartości”⁸⁸. Jednocześnie niemiecki filozof dopuszcza zmienność etosu w kolejnych epokach, co przekłada się na określone preferencje w systemach wartości. Jednakże same te wahania absolutnie nie mogą świadczyć o rzeczywistej względności wartości etycznych. Relatywizm wartości najczęściej wynika z absolutyzacji jakiegoś szczególnie preferowanego okresu historycznego, jeśli się natomiast utrzyma stosowny dystans do osobistych skłonności, skupiając się na rzeczowym oglądzie fenomenologicznym, wtedy uznanie bezwzględnego znaczenia wartości etycznych jest oczywiste. Możliwe zmiany etosu poszczególnych epok nie kolidują z etyką absolutną. Najlepszą z możliwych krytyk jakiegokolwiek uwarunkowanego kulturowo etosu jest dotarcie do prawdziwych wartości.

„Idea bezpośredniego emocjonalnego oglądu wartości stanowi w koncepcji Schelera tezę uzupełniającą twierdzenie o samodzielnym idealnym istnieniu świata wartości. Scheler przyjmując istnienie autonomiczne wartości wskazywał jednocześnie na odrębne doświadczenie umożliwiające poznanie tego bytu. Ogólna dyrektywa płynąca z jego koncepcji głosi, że należy porzucić wszystkie uformowane już opinie i powrócić do elementarnego oglądu wartości samych. Było to hasło powrotu do rzeczy i do bezpośredniego naocznego poznawania”⁸⁹. Pominiecie percepcji i odwołanie się do samych wartości w sposób bezpośredni jest najbardziej charakterystyczne właśnie dla koncepcji Schelera, który, jak wspominałem już na początku, sprzeciwia się racjonalnej etyce I. Kanta. Jedną z ważniejszych kwestii odmienności obu koncepcji jest stosunek Schelera do pojęcia obowiązku. To właśnie „czysty obowiązek” ma znaczenie podstawowe dla etyki Kanta. Bierze się z rozkazu dotyczącego konkretnej czynności, natomiast z normą jako taką mamy

⁸⁸ J. Galarowicz: *W drodze do etyki odpowiedzialności. Tom I Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler-Nicolai Hartmann-Dietrich-Von Hildebrand)* Kraków 1997, s. 92.

⁸⁹ H. Buczyńska-Garewicz: *Scheler a filozofia wartości*. Warszawa 1977, s.20. - wstęp do (Max Scheler: Resentyment a moralność. Warszawa 1977)

do czynienia wtedy, kiedy dyrektywa jest ogólna. Jak twierdzi Scheler obowiązek i wartość wzajemnie się wykluczają, gdyż to obowiązek uniemożliwia poznawcze odczucie wartości, która nadaje życiu pozytywny i twórczy charakter. Postępowanie zgodne z obowiązkiem zmusza do czynów wbrew naturalnym skłonnościom, przeciw czemu protestuje Scheler, widząc w tym brak zaufania do emocjonalnej natury ludzkiej i samych przeżyć etycznych. W krytyce formalizmu kantowskiego, zauważa, iż obowiązek ma za zadanie wykluczyć wartości negatywne, lecz nie buduje pozytywnych, w czym Scheler widzi wielką słabość koncepcji Kanta. Stanowisko Schelera wyraźnie sprzeciwia się powinności stawiając wartość jako element konstytuujący życie moralne.

3.4. Resentyment i subiektywizacja wartości

Na podstawie analizy dorobku Schelera widać, że w swoich analizach fenomenologicznych broni on konsekwentnie pewnego stałego porządku aksjologicznego istniejącego obiektywnie, natomiast w swojej rozprawie o resentymentie dotyka przede wszystkim problemu człowieka w świecie gdzie te wartości na skutek pewnych sytuacji społecznych i rozwoju cywilizacyjnego stają się zagrożone. W swoim dziele *„Resentyment a moralność”* Scheler twierdzi, że prawdziwa moralność „opiera się na wieczystej hierarchii wartości i odpowiadających jej oczywistych prawach preferencji, które są równie ściśle „zrozumiałe” jak prawdy matematyki. Zdaniem Pascala istnieje ład serca i logika serca, które geniusz moralności stopniowo odkrywa w dziejach i nie one same są „historyczne”, lecz tylko ich chwytywanie i przyswajanie. Resentyment natomiast jest jednym ze źródeł wywrócenia owego wieczystego porządku w świadomości ludzkiej”⁹⁰. Tak więc powodem całego zafałszowania, jakie powstaje, jest resentyment. W zjawisku tym widzi Scheler powody wielkich przemian poglądów całych społeczeństw w obecnej cywilizacji, jak i przewartościowań świadomości jednostek popartych przykładami z życia codziennego.

Ten oryginalny wykład z problematyki wartości jest szkicem wzajemnych relacji między światem wartości i świadomością ludzką w kontekście przemian społecznych i gospodarczych. Scheler oprócz fenomenologicznego ideału dotarcia do „istoty rzeczy” swoją uwagę kieruje także na zagadnienia kulturowe, religijne, społeczne, polityczne i społeczne, w wielu fragmentach wyraźnie widać jego zaniepokojenie zmianami

⁹⁰ M. Scheler: *Resentyment a moralność*. Warszawa 1977, s.74.

zachodzącymi w tych obszarach. Najogólniej można powiedzieć, że niepokoi go całokształt duchowego oblicza epoki, przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Kultura europejska zmienia się w coraz szybszym tempie co jego zdaniem odbija się coraz wyraźniej na samym stosunku człowieka do wartości. Postawa moralna człowieka, którą obserwuje i analizuje, wymaga fundamentalnych przeobrażeń.⁹¹

Niekorzystne zmiany w systemie wartości społeczeństw narastały stopniowo wraz z rozwojem ustroju kapitalistycznego, procesem industrializacji oraz wzrostem znaczenia kultury mieszczańskiej. Scheler poddaje refleksji właśnie moralność mieszczańską, zwraca uwagę na to, co nazywa „przewrotem wartości” mając na myśli zjawisko bardzo negatywne, wymagające gruntownej odnowy w życiu społecznym

„Najpoważniejszy przewartościowaniem, jakie zaszło w leżącym u podstaw moralności mieszczańskim etosie, jest zdaniem Schelera podporządkowanie wartości witalnych wartościom utylitarnym. Tym samym został odwrócony właściwy porządek hierarchiczny, zachodzący między tymi typami wartości. Wywyższanie wartości użytecznościowych uderzyło przede wszystkim w wartości witalne, ale niejednokrotnie obróciło się też przeciwko wartościom duchowym”⁹².

Scheler w wielu fragmentach zgadza się z tezami M. Webera, który to jako pierwszy zwrócił uwagę na wpływ religii protestanckiej na zmiany w stosunkach społecznych i gospodarczych. Szczególne znaczenie przypisywał dążeniu do pracy i konsekwencjom jakie z tego wynikały, zwłaszcza, dotąd niespotykanemu na tak szeroką skalę, popędowi do nabywania bez jakichkolwiek ograniczeń. Sama praca staje się niezwykle ważna, coraz częściej traktowana jest niemalże fanatycznie, jako cel sam w sobie. Rosnąca ilość dostępnych dóbr materialnych rodzi niepokonaną chęć zysku, inwestowanego dalej w celu jego pomnażania. Jedną z najważniejszych cech umożliwiających dobre funkcjonowanie w dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości to umiejętność przystosowania oparta na racjonalnej kalkulacji dającej wymierne i użyteczne rezultaty. Kryterium wartości staje się użyteczność, osiągnięty rezultat, lub jeszcze inaczej mówiąc, skuteczność w działaniu. Zjawiska te spowodowały zupełnie nowy sposób traktowania rzeczywistości. Oprócz „odczarowania świata” (o którym pisał M. Weber) nastąpiło zdaniem Schelera jego odwartościowanie.

Samego człowieka zaczęto cenić bardziej za to, co osiągał w rzeczywistości gospodarki kapitalistycznej dzięki własnej pracy, za jego aktywność, natomiast to, co

⁹¹ Zob. J. Trębicki: *Myślenie Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*. Warszawa 1973, s. 114-120.

⁹² A. Węgrzecki: *Scheler*. Warszawa 1975, s.41.

stanowiło dar natury, moralnie było wartością znacznie niższą. Zjawiskom tym towarzyszy upadek moralny, który według Schelera wywodzi się ze środowisk miejskich, jest dziełem „Bourgeois”, jak pisze autor. Jest to określenie na pewien typ ludzi słabych witalnie, którzy pod wpływem resentymentu tracą możliwość urzeczywistnienia wartości pozytywnych, prawdziwych wartości życia. „Bourgeois” reprezentuje bowiem typ człowieka słabego witalnie i dlatego, gdziekolwiek zwróci się jego spojrzenie i działanie, pod wpływem „ressentiment” gasną wartości życiowe, a w blasku aprobaty pojawiają się wartości utylitarne. Okazuje się więc, że poza wywołanym „przewrotem” wartości, nastąpił jeszcze faktyczny „upadek” wartości witalnych, który dokonał się w samym historycznie określonym typie człowieka”⁹³. Scheler w niektórych fragmentach swojej rozprawy zatytułowanej „*Resentiment a moralność*” posługuje się fragmentami dzieł F. Nietzsche, gdzie autor piętnuje moralność niewolnika, który z powodu słabości swojej natury neguje wszystko to, czego sam nie potrafi osiągnąć. W tym miejscu pojawia się zarys pojęcia resentymentu, którego Scheler nie definiuje w jednej zwartej formule, lecz konsekwentnie dookreśla poprzez kolejne przykłady zachowań.

Na samym początku jego dzieła łączącego w sobie elementy wiedzy z pogranicza psychologii, socjologii i filozofii, czytamy: „Resentiment - to duchowe samozatrucie, które ma ściśle określone przyczyny i skutki. Jest to trwałe nastawienie psychiczne, które rodzi się, kiedy określone odruchy uczuciowe i namiętności – same przez się normalne i zasadniczo wchodzące w skład ludzkiej natury – ulegają systematycznie stłumieniu i nie zostają rozładowane, pozostawiając za sobą pewne trwałe skłonności do określonego rodzaju złudzeń co do wartości i odpowiadających im sądów wartościujących. Odruchami uczuciowymi i namiętnościami, które przede wszystkim wchodzą w grę, są: mściwe uczucie i odruch zemsty, nienawiść, złośliwość, zazdrość, zawiść, szyderstwo”⁹⁴. Scheler zwraca uwagę na jedno szczególnie charakterystyczne, leżące u podstaw resentymentu, poczucie bezsilności. Zauważa także, iż dotyczyć może to ludzi słabych pod jakimś względem, dlatego odruch zemsty jest właściwym poprzednikiem resentymentu. Człowiek owładnięty chęcią zemsty na poziomie nieświadomym, niemal instynktownie poszukuje okazji do jej uzewnętrznienia. Uczucie to rozwija się przede wszystkim w warunkach szczególnie silnych namiętności, na przykład gdy pożądanie danego dobra idzie w parze ze świadomością niemożności zaspokojenia tej potrzeby. Dodatkowo psychiczna sytuacja osoby owładniętej taką namiętnością staje się trudniejsza, jeśli zmuszona jest do tłumienia i ukrywania swoich

⁹³ A. Węgrzecki: *Scheler*. Warszawa 1975, s. 42.

⁹⁴ M. Scheler: *Resentiment a moralność*. Warszawa 1977, s.33-34.

uczuć. Sytuacja staje się jeszcze bardziej zawiła, gdy wraz z poczuciem krzywdy, tłumiona zostaje zemsta wyobrażona, co prowadzi bezpośrednio do deprecjacji drugiej osoby lub innego człowieka w ogóle. Tak kształtuje się osobowość pełna zgorzknienia, absolutnie niezdolna do twórczej afirmacji życia, realizacji pozytywnych wartości. „Największy ładunek resentymentu tkwi więc nieuchronnie w takim społeczeństwie, w którym – jak u nas – względna równość politycznych i pozostałych praw lub oficjalnie uznana formalna równość społeczna idą w parze z ogromnym zróżnicowaniem w zakresie faktycznej władzy, faktycznego posiadania i faktycznego wykształcenia, w społeczeństwie, w którym każdy „ma prawo” równać się z każdym, a mimo to „faktycznie zrównać się nie może”⁹⁵.

Pewną miarą szczęścia w społeczeństwie, o której pisał już wcześniej cytowany T. Hobbes, są rezultaty walki, tej konfrontacji, na której człowiek nie może uniknąć, żyjąc w społeczeństwie ustroju kapitalistycznego, preferującego wartości utylitarne.⁹⁶ Nie może także uniknąć porównań, zwłaszcza w społeczeństwie, gdzie stan posiadania dla wielu stał się podstawową miarą wartości. Można powiedzieć najkrócej, że zarówno zazdrość jak i rywalizacja leżą u samych podstaw zjawiska resentymentu. Zazdrość jest uczuciem wyrastającym z bezsilności, gdy na przykład ktoś inny posiada dobro, które szczególnie dla nas jest ważne i jednocześnie zdajemy sobie sprawę że jest ono poza naszymi możliwościami. Problem zazdrości przedstawia się niezwykle zawiłe. Z jednej strony jest jedną z sił napędowych cywilizacji, z drugiej jednak prowadzi do resentymentu w warunkach, gdy dane dobro jest nieosiągalne, a jednocześnie stanowi podstawę porównań między osobami i tym samym urasta do rangi miary wartości. Najczęściej przedmiotem zazdrości nie jest jedynie dobro materialne lecz przenosi się, na daną osobę posiadającą, na jej osobowość, staje się w ten sposób zazdrością także o pewien stan ducha, świadomości i siły, „Taka zazdrość szepcze niejako nieustannie: „wszystko mogę ci wybaczyć, z wyjątkiem tego, że istniejesz i że jesteś taki, jaki jesteś; wszystko tylko nie to, że ja nie jestem taki jak ty; że ja nie jestem tobą”. Zazdrość taka odmawia z góry obcej osobie nawet prawa do życia, albowiem samo jej istnienie odczuwa jako „presję” i „wyrzut”, jako przeraźliwy miernik własnej osoby”⁹⁷. To, co w początkowej fazie budzi zazdrość, a więc jakaś wartość pozytywna, po przejściu przez etap konfrontacji z niemożnością jej realizacji, przeradza się w deprecjację zarówno samego tego dobra jak i osoby danym dobrem dysponującym.

⁹⁵ M. Scheler: *Resentiment a moralność*. Warszawa 1977, s. 41.

⁹⁶ Por. T. Hobbes: *Elementy filozofii*. PWN 1956, s. 257-275.

⁹⁷ M. Scheler: *Resentiment a moralność*. Warszawa 1977, s. 45.

Inną z reakcji jest swoista ślepotą na te wartości, które z tej przyczyny, że nigdy nie będą mogły być zrealizowane pozostają wobec tego w ogóle nie zauważane. Sam podmiot, skoro czuje się wobec czegoś bezsilny, nie dopuszcza do siebie możliwości postrzeżenia danej sytuacji, która może mu to uświadomić. Jest to zamknięcie się na wartości pozytywne, choć zwykle jest to proces stopniowy, gdy z wolna „wysokie” wartości przesłaniane są coraz bardziej przez wartości iluzoryczne. W ten sposób resentment doprowadza do sytuacji życia w świecie pozorów, uniemożliwiając prawdziwy ogląd sytuacji i poznanie wartości. Jest to swoista gra, w której zawsze uczestniczy człowiek, gra o zaszczyty i godności, jak mówi T. Hobbes, gdzie zawsze człowiek, walcząc o swoje interesy, zmagą się z dążeniem i bezsilnością i pragnie zredukować napięcie pomiędzy jednym a drugim.

Tak negatywne uczucia spowodowane resentmentem, jak żądza zemsty, zawiść, czy złośliwość, z biegiem czasu tworzą swoistą skamielinę obciążającą psychikę. Konstelacja negatywnych emocji przeradza się z czasem w stałą strukturę, niejaką dyspozycję psychiczną i trwałe nastawienie wobec rzeczywistości. „Niezależnie od przedmiotów, jakie składają się na świat człowieka powodowanego resentmentem, świat ten odznacza się zawsze określoną strukturą wartości bijących w oczy. Im bardziej wartości pozytywne odstręczają człowieka zamiast go pociągać, tym bardziej – pomijając wartości przejściowe i pośrednie – pogrąża się on w przeciwnym wartościom pozytywnym złu, przyznając mu coraz więcej miejsca w sferze uwzględnionych wartości. Tkwi w nim coś, co mu każe przeklinać, poniżać, pomniejszać czepiając się każdego zjawiska, które daje po temu okazję. Chcąc usprawiedliwić własny sposób wewnętrznego przeżywania wartości, „szkaluje” on mimo woli życie i cały świat”⁹⁸. Jak zauważa Scheler, człowiek powodowany resentmentem, napotykając w swoim życiu wartości pozytywne, bez względu na formę ich wyparcia, negatywnej racjonalizacji czy prób odwracania od nich wzroku, na zawsze pozostanie dręczony koniecznością ucieczki przed nimi.

W swojej analizie sytuacji moralnej człowieka czasów nowożytnych Scheler zauważa, iż u samych podstaw moralności ustroju kapitalistycznego widać zasadniczą, wzajemną nieufność, przy jednoczesnym braku wspólnej płaszczyzny podzielanych norm. Relacje wzajemne obarczone są strachem przed oszustwem, a samo zaufanie (zdarzające się coraz rzadziej) do człowieka, zaczęto postrzegać w tej sytuacji jako zwykłą naiwność. Dlatego w czasach nowożytnych neguje się coraz częściej zasadę solidarności, co prowadzi do

⁹⁸ M. Scheler: *Resentiment a moralność*. Warszawa 1977, s. 77-78.

moralnego indywidualizmu. W tej sytuacji nieufność staje się cechą świadczącą o właściwym, przezornym i racjonalnym sposobie funkcjonowania, co przeradza samą nieufność w wartość pozytywną w cywilizacji utylitarnej⁹⁹.

Tendencje relatywistyczne czasów nowożytnych oparte są o wspólne założenie większości teorii etycznych, które programowo negują obiektywne istnienie wartości. Traktowanie wartości jako subiektywnego zjawiska ludzkiej świadomości, jak zauważa Scheler, wynika z tych zmian jakie wprowadził rozwój cywilizacyjny, a zwłaszcza przyrost dóbr materialnych. W takich warunkach dobro staje się tym, czego pożądamy, a tym samym, kryterium zła określa niechęć, jaką wobec danej rzeczy lub zjawiska czujemy. Inaczej mówiąc sama wartość istnieje tylko w świadomości, od niej jest wyłącznie zależna, dobro poznajemy poprzez pożądanie, o złu natomiast świadczy niechęć czy to jednostki, czy danej społeczności. Scheler jednoznacznie sprzeciwia się tym poglądom i widzi w nich początek pewnego fundamentalnego błędu w kwestii pojmowania wartości. Ów błąd jego zdaniem wynikał właśnie z resentymentu. Owładnięty nim człowiek, mający świadomość własnej niemożności i z tego powodu negatywnie oceniający własne życie, nie jest zdolny do realizowania pozytywnych wartości. Podstawą możliwości realizacji wartości pozytywnych jest przyjęcie i wartościowanie w oparciu o porządek obiektywny. Jak twierdzi autor w swoim dziele *„Resentiment a moralność”*, w fazie początkowej stosunkowo często zdarza się, iż człowiek nie skażony opacznym wartościowaniem przyjmuje ów porządek, obiektywnego dobra, niezależnego od umysłu i konwencji. Jednak w miarę narastających niepowodzeń prób urzeczywistnienia tych wartości i jednoczesnej realizacji lub raczej tworzenia w tym procesie samego siebie, następuje stopniowa negacja poszczególnych elementów całej hierarchii, prowadząca często do zupełnego odwrotu i zafałszowania porządku aksjologicznego. Jak pisze Scheler: „im mniej skuteczne są te wysiłki, im większą nienawiść i zazdrość musi w nim budzić widok ludzi w obliczu obiektywnego porządku wartości „dobrych”, tym bardziej wzrasta tendencja, by wyzuć z praw samą ideę „dobra”, zniżając ją do poziomu zwykłego X swych aktualnych pragnień faktycznych, swego stanu faktycznego”¹⁰⁰.

Jedno z licznych w literaturze ujęć resentymentu w swojej krótkiej formule: „właściwym naturze ludzkiej jest nienawidzić tego, czego się nie jest w stanie osiągnąć” zapowiada jednocześnie zemstę, gdy w obliczu klęski podmiot mści się na idei, poniża ją i neguje. Jest w takim zjawisku swoista, niezwykle zgubna, spowodowana osobistą

⁹⁹ Por. T. Hobbes: *Lewiatan*. PWN 1954, s. 108-116.

¹⁰⁰ M. Scheler: *Resentiment a moralność*. Warszawa 1977, s. 176.

niemożnością „logika” ucieczki przed prawdą, by zyskać pozór spokoju i zdrowia (charakterystyczny dla moralności stada, jak pisał Nietzsche).

W konsekwencji upowszechnienia w cywilizacji utylitarnej wyżej przedstawionego mechanizmu zafałszowania wartości poprzez człowieka powodowanego resentymentem, moralność staje się konwencją, zależną od tendencji kulturowych danego miejsca i czasu. Resentyment prowadzi już nie tylko do zafałszowania aksjologicznego, lecz przede wszystkim do utraty woli poznania, a w dalszej perspektywie także samej możliwości poznania, prawdziwej skali wartości.

3.5. Wartość a użyteczność

Scheler dokonuje niezwykle ważnego rozróżnienia, wartości użytecznościowe oddziela wyraźnie od wartości witalnych, widząc w zatarciu granicy między dwoma tymi obszarami podstawowy błąd, jaki wkładł się w sposób pojmowania wartości. „Dwie z wartości istotnych należą do średniego szczebla wartości: wartość użytecznościowa i wartość witalna, z nich zaś ostatnia zasługuje na przedłożenie ponad pierwszą. Można by rzec: wartość „zachowania” i wartość „rozwoju”, wartość „przystosowania się” i wartość „podboju”, wartość „narzędzia” i wartość „narządu”¹⁰¹. Podstawowa dla współczesnej cywilizacji kategoria użyteczności jest uwarunkowana jednocześnie zmysłową przyjemnością. Natomiast możliwość jej przeżywania zależna jest od czynnika wyższego, ducha, nadrzędnej wartości witalnej. Nie jest możliwe doznanie przyjemności zmysłowej bez wartości witalnej. Z natury łatwo jest odróżnić przyjemność od przykrości, lecz kategorię dobra zyskuje jedynie ta przyjemność, która powiększa sferę wartości witalnych, dlatego wartość nie jest zależna od przyjemności czy uzyskanej zewnętrznej korzyści.

Przyjemność, na maksymalizacji której cywilizacja współczesna oparła swoje mechanizmy, w argumentacji teorii Schelera jest dobrem, o ile służy czemuś więcej, tym samym nie każda z przyczyn przyjemności jest także pożyteczna dla danej osoby. Wypaczenie hierarchii wartości w cywilizacji współczesnej polega na tym, że wartość użytecznościowa, stojąca w hierarchii niżej, w stosunku do wartości witalnej, określa horyzont motywacyjny człowieka, co w rezultacie prowadzi do jego zawężenia i zubaża sam sposób przeżywania świata wartości. Sprawia, że życie emocjonalne staje się coraz bardziej

¹⁰¹ M. Scheler: *Resentiment a moralność*. Warszawa 1977, s. 182.

powierzchowne, a ów horyzont aksjologiczny staje się płaski. Cywilizacja utylitarystyczna, w jakiej żyjemy, nie nastawia się na wartości wysokie, jej celem jest konsumpcja i przyjemność, jaka się z nią wiąże. Praca natomiast nie musi służyć rozwojowi i samorealizacji, lecz przede wszystkim zdobyciu środków umożliwiających możliwie najpełniejsze zaspokajanie pożądanych dóbr.

„Tworzy się niesłychanie skomplikowany mechanizm dla produkcji rzeczy przyjemnych, obsługiwany pracą bez wytchnienia – bez żadnych widoków, że wreszcie zazna się przyjemności z tych rzeczy.[...] Dzięki temu rozwija się w cywilizacji nowożytnej tendencja, aby nagromadzenie niezliczonej ilości wytworzonych przez nią rzeczy przyjemnych nikomu ostatecznie nie służyło”¹⁰². Ogólnie rzecz ujmując, tendencje mentalności wynikającej z procesu uprzemysłowienia spowodowały ostateczne podporządkowanie wartości witalnych wartościom użytecznościowym. Życie samo w sobie już nie wystarcza, w czasach coraz dotkliwiej wdzierających się we wszelkie sfery, praw ekonomii, potrzebny jest efekt, pożytek, najlepiej widoczny i wymierny. „Obowiązuje natomiast zasada: kto nie może się dostosować do mechanizmu cywilizacji utylitarystycznej i jej aktualnego „zapotrzebowania” na ludzkie czynności, „niechaj” ginie, niezależnie od wartości witalnych, jakie ponadto reprezentuje”¹⁰³.

Wartość egzystencji uzależniona jest od stopnia dostosowania do cywilizacji, co wyraża się przede wszystkim w stopniu możliwej konsumpcji.¹⁰⁴ Także samo szczęście, a raczej cele, które należy osiągnąć, aby można być postrzeganym jako osoba szczęśliwa, zmieniły się w nowych warunkach społeczno gospodarczych. W warunkach coraz większej dostępności dóbr materialnych i możliwości ich nabywania, coraz mniej atrakcyjne stały się koncepcje szczęścia, polegające na wypracowaniu pewnej świadomości czy odpowiedniego stanu umysłu, i osiągania szczęścia niezależnie od panujących warunków zewnętrznych, jak choćby w przypadku koncepcji Stoików. Podobnie rzecz się ma z powstałymi już w starożytnej filozofii koncepcjami sztuki życia. W nich samo myślenie, było pewną sztuką cierpliwie rozwijaną, i miało także służyć rozwojowi, jak na przykład w dialektyce starożytnej, natomiast w cywilizacji utylitarnej nakierowane jest już wyłącznie na osiągnięcie konkretnego celu, najlepiej widocznego i wymiernego materialnie.

¹⁰² M. Scheler: *Resentiment a moralność*. Warszawa 1977, s.187.

¹⁰³ Ibidem, s.194.

¹⁰⁴ Zob. E. Fromm: *Mieć czy być*. Poznań 2003, s. 123-133.

„Wartościami niższego rzędu są dla Schelera wartości użyteczne czy hedoniczne. W skali masowej widoczne jest owo pogwałcenie widocznej hierarchii wartości w etosie. Epoka kapitalistyczna niesie z sobą niebezpieczeństwo laicyzacji i depersonalizacji”¹⁰⁵.

Scheler zauważa wyraźną zmianę w wartościowaniu w warunkach cywilizacji użytecznej, używa nawet sformułowania „etos industrializmu”. Podstawową różnicą, jaką charakteryzuje się nowy etos, jest preferowanie tych wartości, które służą osiągnięciu konkretnego użytkowego efektu, nad wartościami witalnymi. Zjawisko to, zdaniem niemieckiego filozofa, wynika z resentymentu człowieka słabego, który dzięki środkom technicznym uzyskał stabilizację, jednak jako istota żywa doszedł do punktu, w którym pod względem duchowym i moralnym, rozwijać jest mu się tym trudniej, im bardziej za pomocą środków cywilizacyjnych oddala się od natury. Proces ten sprawia, iż zanika kategoria wspólnej wartości, podzielanej poprzez zasadę solidarności. Nie można także mówić o wspólnocie wartości, jest tylko suma jednostek związanych umową społeczną. W takich warunkach trudno mówić o jedności życia wspólnoty, mamy jedynie zorganizowaną wspólnotę wzajemnych interesów, bez wspólnego etosu. Dlatego człowiek w takim społeczeństwie, jeśli czuje się odpowiedzialny, to jest to odpowiedzialność wyłącznie za siebie, jeśli zaś odnosi sukces, to jest to wyłącznie jego sukces. Kiedyś banicja była jedną z najsurowszych kar, gdy ktoś dopuścił się naruszenia wspólnie podzielanych norm. Norma posiadała swoją wartość samoistną, co zmieniła cywilizacja użyteczna.

Scheler piętnuje szczególnie przedkładanie wartości użytecznościowej nad witalną, zwłaszcza, że proces ten wyniknął ze słabości i zawiści tych, którzy nie potrafili realizować wartości pozytywnych. Resentymen wychodzi od niższej warstwy społeczeństwa, która z tej racji powinna być podporządkowana, lecz nie na tym polega istota błędu, jaki zakradł się w procesie rozwoju cywilizacyjnego. „Człowiek, jako rodzaj zwierzęcy biologicznie najmniej zmienny, musi tworzyć cywilizację i powinien to czynić – celem odciążenia sił szlachetniejszych za pomocą usług oddanych przez siły niższego rzędu, a wreszcie przez siły martwej natury. Ale też tylko w tych granicach, tj. póki narzędzie służy życiu, i to życiu wyższemu. Następstwem resentymentu nie jest pozytywne wartościowanie narzędzia, lecz zrównanie wartości i narzędzia i narządu!”¹⁰⁶. Powyższy cytat jest najlepszym zdaniem syntetyzującym pogląd Schelera w kwestii zmian w wartościowaniu wynikających z resentymentu. Odpowiedzialnością człowieka, jako twórcy cywilizacji, jest uświadomienie tej niepokojącej zmiany, jaką niesie możliwość przejęcia panowania materii nad wolą, czyli

¹⁰⁵ J. Trębicki: *Etyka Maxa Schelera Przyczynek do ogólnej teorii wartości*. Warszawa 1973, s.54.

¹⁰⁶ M. Scheler: *Resentymen a moralność*. Warszawa 1977, s. 212.

de facto utraty wolności. Jak bowiem twierdził niemiecki filozof, prawdziwa moralność zawiera w sobie tę odpowiedzialność.

4. Dwie postawy wobec cywilizacji

Pojęcie wolności, jako niezwykle ważne w kontekście refleksji filozoficznej nad bytem ludzkim, w dobie coraz szybciej następujących zmian cywilizacyjnych uzyskuje dodatkowy, zupełnie nowy wymiar. Można tutaj mówić o pewnym ambiwalentnym charakterze wolności, wobec antynomii jej pogodzenia z potrzebą bezpieczeństwa, którą tak silnie wypromowała cywilizacja dwudziestego wieku.

Konfrontacja ze światem może odbywać się zasadniczo według dwóch paradygmatów. Pierwszy z nich, jak można przyjąć, stawia wolność jako wartość fundamentalną i jest modelem z całą pewnością bardziej ryzykownym. „Człowiek nie jest więc odtwórcą istniejącego w sobie czy też w gotowej formie jeszcze przed stworzeniem [istniejącego] w Bogu „świata idei”, bądź też tym, kto poddaje się „opatrności” lecz współtwórcą, współfundatorem i współwykonawcą idealnego dynamicznego porządku stającego się wraz z nim samym w procesie rozwoju świata”¹⁰⁷.

Drugi model natomiast, stawia na zaspokojenie innej z trzech podstawowych (oprócz miłości i wymienionej wcześniej wolności) potrzeb człowieka, jaką jest bezpieczeństwo. Nie istnieje jednak droga takiego kompromisu, który pozwoliłby ocalić człowieka wolnego, będącego podmiotem decyzji, zapewniając mu jednocześnie bezpieczeństwo i ochraniając przed uzależnieniem. Zmaganie się ze światem zgodnie z tą opcją nie uwalnia od lęku, co także jest znaczącym argumentem przy wyborze formuły zachowania.

Możliwość uzyskania wolności zawsze wiąże się z przejściem drogą od uzależnienia, lecz bez odpowiedzialności do celu jakim jest niezależność z jej ceną, czyli życiem na własny rachunek. Wolność jest wyzwaniem, której kosztem jest nieustanne zmaganie się w dramacie podejmowania decyzji wraz z proporcjonalnym ekwiwalentem możliwych konsekwencji a możliwością wyboru postawy konformistycznej, stania się integralną częścią społeczeństwa jako fragmentu pewnej większej całości. Zbiorowość, w której, jeśli możemy zdecydować się na podjęcie, nie swojej, lecz poddanej racji sprawnego funkcjonowania całości roli, zdejmując z nas (niejako w ramach rekompensaty za poniesione koszty także rezygnacji z własnej oryginalności) balast odpowiedzialności. Najkrócej mechanizm

¹⁰⁷ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 428.

społeczny, dzięki któremu zyskujemy bezpieczeństwo, składając w ofierze własną wolność w cywilizacji, możemy nazwać „ucieczką od wolności”. Jako pierwszy sformułowania tego użył Erich Fromm, który właśnie tym tytułem opatrzył jedną ze swoich najwybitniejszych publikacji.

Wolność zawsze dla człowieka stanowiła sprawę najwyższej wagi, nie bez powodu w jej imię toczono w historii ludzkości wiele wojen wychodząc z założenia, że lepiej zginąć, niż żyć będąc jej pozbawionym, a sama śmierć w imię wolności była sprawą honoru, czymś chwalebnym, niemalże zaszczytem. Aby zyskać możliwość wolnego stanowienia o sobie walczono z dominacją kościoła, także z okowami absolutnego państwa, a sam proces rozwoju cywilizacji, choć nie jest świadomie prowadzony w imię wolności, w istocie jest przewyciężeniem dominacji natury i stopniowym uwolnieniem od niej. Niektórzy przypisują naturze ludzkiej pragnienie wolności jako potrzebę nieodłącznie wpisaną w istotę natury człowieka, jako cechę dla niego konstytutywną. Jednocześnie cena, jaką płacimy za wolność, jest wysoka gdyż jest ona wiecznym wysiłkiem i wzmaganiem się z sobą aby nie ulec chociażby instynktom stadnym tak silnie wpisanym w naszą naturę. Nie przez przypadek w dawnych społecznościach banicja była jedną z najsurowszych kar. Później została usunięta jako niehumanitarna i barbarzyńska.

Cały problem wolności wiąże się z czynnikami psychologicznymi, ideologicznymi i ekonomicznymi procesu społecznego, także samego uczestnictwa w społeczności. „Nawet tacy pisarze jak Hobbes, który w żądzy władzy i wrogości dopatrywał się sił napędowych człowieka, wyjaśnił, że istnienie tych sił jest logicznym następstwem interesu własnego: jeśli ludzie są sobie równi, a tym samym odczuwają jednakową potrzebę szczęścia, i jeśli nie starcza bogactw, aby zadowolić wszystkich w tej samej mierze - to nieuchronnie muszą oni walczyć między sobą i potrzebują władzy, aby sobie zapewnić na przyszłość korzystanie z posiadanych dóbr. Jednakowoż obraz Hobbesa przestał być aktualny”¹⁰⁸. Klasy średnie coraz częściej obalały władzę suwerenów, w ramach procesów cywilizacyjnych opanowywano przyrodę, jednocześnie bogacono się i uzyskiwano ekonomiczną niezależność, a to wszystko powodowało wzrost wiary we własne siły oraz racjonalne myślenie, podbudowane zdobyczą demokracji utwierdzało w poczuciu bezpieczeństwa.

Śledząc poszczególne okresy historyczne łatwo dopatrzeć się określonych zmian charakterologicznych w psychice. Ewidentnym przykładem będzie porównanie człowieka epoki średniowiecza do człowieka renesansu, a równej skali, choć inną jakościowo różnicę,

¹⁰⁸ E. Fromm: *Ucieczka od wolności*. Warszawa 2004, s. 25.

dostrzeżemy w podobnym zestawieniu cech ludzi początków oświecenia oraz przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Najczęściej w przypadku refleksji nad samymi dziejami mówi się, że to historia zmienia człowieka, jakoby działała jakaś niezależna racjonalna siła lub prawo ponad ludzkością. Z drugiej strony, inni autorzy w swoich teoriach dowodzą, że człowiek jest tym, który wprowadza dzięki swojej wolnej woli nowe porządki, jest podmiotem zmian.

Zastanawiającym pozostaje chociażby fakt, że w okresie średniowiecza niemalże zupełnie nie znana była potrzeba lub nawet żądza powodzenia i sławy, która później od renesansu zyskała tak bardzo na sile, aby w czasach nowoczesnego kapitalizmu stać się główną siłą napędową całej gospodarki. Także od okresu odrodzenia coraz wyraźniej widać, choć jeszcze nie we wszystkich krajach Europy, potrzebę pracy (która to raczej była obca niegdyś wolnemu człowiekowi), a także to co współcześnie nazwalibyśmy samorealizacją. I właśnie te pojęcia w epoce dynamicznego rozwoju cywilizacji nabierają szczególnego znaczenia. Natura ludzka na przestrzeni całej historii nosi w sobie cechę lub potrzebę wzrostu, a nie pozostania niezmienną. Nie do uniknięcia są także negatywne strony ludzkiej przemiany, o których pisze E. Fromm. „Pod pewnymi względami przyjąć trzeba, że to właśnie dla wywołania tego rozwoju, zwłaszcza intelektualnego, artystycznego i naukowego, człowiek musiał stworzyć warunki, które wykoślawiły go i pod innymi względami zahamowały jego rozwój, w szczególności jeśli chodzi o uczucia wyższe. Stało się tak dlatego, że siły wytwórcze nie były wystarczająco rozwinięte, aby pozwolić na współistnienie postępu technicznego i kulturowego oraz postępu wolności, które zezwalałyby na niewyparzony rozwój wszystkim”¹⁰⁹.

4.1. Postawa pozytywna i negatywna

Zgodnie z teorią Fromma, niezmiernie ważnym jest skupienie uwagi przy tej problematyce na sam fakt konieczności przystosowania się i rozróżnienia przystosowania statycznego i dynamicznego. Jak sama nazwa wskazuje, przystosowanie statyczne polega na adaptacji do określonych warunków przy niezmienionej strukturze charakteru. I odwrotnie, jeśli chodzi o przystosowanie dynamiczne, gdzie poprzez wpływ czynników zewnętrznych zmienia się sama struktura psychiczna, co jednak nie oznacza iż przystosowanie to ma

¹⁰⁹ E. Fromm: *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*. Poznań 2005, s. 291.

jednoznacznie pozytywny charakter. Samo pojęcie przystosowania jest w rzeczy samej sposobem reakcji na zmieniające się warunki wiecznie dynamicznej rzeczywistości. Max Scheler rozróżnia dwie postawy jakie możemy przyjąć. Pierwsza z nich, jeśli chodzi o czyn, który możemy nazwać wolnym jest postawą, którą z reguły przyjmujemy jako negatywną, jako że może być wolna „od”, druga natomiast, jako model przeciwny i tym samym nazywana pozytywną jest przykładem wolności „ku”.

„Wolne jest postępowanie oparte na umotywowanym chceniu w ogóle – w odróżnieniu od postępowania, za którym nie stoi umotywowane chcenie; czy też postępowanie na gruncie chcenia, którego projekty wykazują [między sobą] związek sensowny, zgodny z ich motywami”¹¹⁰. Tym samym zaprzeczenie wolności (co zdarza się niektórym zwolennikom determinizmu) w takim rozumieniu jest błędem, samej motywacji nie możemy zredukować do warunkowania przyczynowego. Natomiast uzasadnienie tak zorientowanego chcenia wynika z systemu kierujących wolą wartości, których jednak nie należy rozumieć jako struktury stałej i logicznej.

Istotnym aspektem w kwestii orientacji czy to pozytywnej, czy negatywnej w stosunku do świata, co ma trudny do przecenienia wpływ na osobę, jest sama potrzeba związku, uczestnictwa, a przede wszystkim uniknięcia samotności. Nie chodzi tutaj o izolację jedynie fizyczną gdyż ta w wielu przypadkach jest stosunkowo łatwa do przyjęcia, pod warunkiem zachowania silnej wewnętrznej identyfikacji z ideami i wartościami dającymi trwałe poczucie przynależności do wspólnoty. Chociaż zdarzają się z drugiej strony przypadki życia w społeczności z poczuciem absolutnej izolacji i mentalnego wyobcowania, to istnienie tego typu przypadków nie zmniejsza trudu egzystencji przy braku identyfikacji z podstawowymi wartościami życia.

Tę trudną do zniesienia sytuację braku związku autor „*Ucieczki od wolności*” nazywa samotnością moralną. Ta właśnie samotność moralna, jak na ironię, jest skutkiem wyzwolenia się człowieka z jego pierwotnych więzów. W pierwszym odczuciu jednostka, zwłaszcza dzięki osiągnięciom cywilizacji, czuje przede wszystkim satysfakcję z osiągniętej niezależności, aby wkrótce po tym, boleśnie doświadczyć samotności, wyizolowania, strachu i zwątpienia. Mechanizm ten wpędza człowieka w nowe poddaństwo, a jedynym sposobem, jaki wydaje się skutecznym, aby się przed tym bronić, jest podjęcie nowej jeszcze bardziej intensywniejszej aktywności. W ten sposób już od czasów schyłku średniowiecza kształtuje

¹¹⁰ Max Scheler: *Wolność, miłość, świętość*. Kraków 2004, s. 91.

się rola, jaką pełni człowiek w ustroju kapitalistycznym i nowoczesnym systemie przemysłowym.

Realia kapitalizmu z całą pewnością rozwinęły jednostkę, zwiększyły jej swobodę, a jednocześnie paradoksalnie stworzyły nowe formy zależności. Struktura nowoczesnego społeczeństwa, a głównie same warunki ekonomiczne z tak przemożnym pędem do godności, zaszczytów i posiadania, o których wcześniej pisał Tomasz Hobbes, wywarły ogromny wpływ na charakter człowieka. Jednak ani J.J. Rousseau, ani T. Hobbes nie dostrzegali (zapewne z racji czasów, w jakich tworzyli) całej złożoności problemów człowieka w obliczu postępów cywilizacyjnych. To właśnie od czasów nowożytnych obserwujemy coraz bardziej intensywną walkę o wolność, a główny bój toczono oczywiście z obowiązującymi formami władzy i ucisku nie spodziewając się jeszcze wtedy, że w miejscach wielkich zwycięstw wyrosną równie wielcy wrogowie.

Fascynacja unicestwieniem autorytetów zewnętrznych, krępujących zachowania i uzyskaniem tym sposobem wolności, jest o tyle zwodnicza, że odwraca uwagę człowieka od tych miejsc, które wyraźnie w ogólnym rozrachunku zmieniają ocenę całego, nieustannie dziejącego się procesu. Dynamika współczesnych zmian tym bardziej utrudnia możliwość obiektywnego spojrzenia na całą sytuację.

4.2. Świadomość wartości jako podstawa odpowiedzialności wolnej osoby

Problemem wolności w cywilizacji współczesnej jest wypracowanie takiej możliwości jej pogodzenia z warunkami funkcjonowania gospodarki i ekonomii państwa, aby pozwoliły na zachowanie podmiotowości własnego, indywidualnego „ja”, przede wszystkim w kontekście godności osoby, jej wyborów moralnych, które jeśli mają być właśnie moralnymi sensu stricte, a także odpowiedzialnymi, to muszą opierać się na fundamencie wartości, w przeciwieństwie do kierowania się zasadą użyteczności popartej wyłącznie racjonalną kalkulacją.

Odpowiedzialność człowieka w dobie cywilizacji technicznej polega właśnie na zachowaniu wartości życia. Tak rozumiana odpowiedzialność jest jednocześnie obowiązkiem moralnym względem samego siebie, wobec zbiorowości oraz przyszłych pokoleń. Dlatego same kierunki rozwoju zależne być powinny od zdolności zachowania równowagi między rzeczywistością przyrostu wartości zewnętrznych, materialnych,

budowanych na bazie racjonalności, oraz wartości wewnętrznych, moralnych, opartych na uczuciach, tak aby te drugie chronić i zachować.

Mówiąc najprościej - to wartości powinny określać rozwój, a nie odwrotnie. W rzeczywistości dzisiejszej, szczytny i pozostający w sferze deklaracji priorytet podmiotowości osoby zagubiony został przez cywilizację masowej produkcji i konsumpcji. Krytyka kapitalizmu i cywilizacji współczesnej nie ma racji jeśli polegałaby na krytyce za sam postęp, za jakość osiągnięć, zasadna krytyka wskazuje na zagubione wartości, częściowo zniweczone osiągnięcia humanizmu czasów nowożytnych oraz nowy rodzaj zniewolenia jaki kreuje rozwój cywilizacyjny. „Kiedy na ziemi zostanie wprowadzony nieunikniony uniwersalny system ekonomicznego zarządzania, ludzkość może znaleźć swój sens w służeniu owemu monstrualnemu mechanizmowi jako coraz mniejsze trybiki, podporządkowane całości”¹¹¹. Powyższy cytat, mimo że napisany został przez F. Nietzschego w dziewiętnastym wieku z można powiedzieć wizjonerską brawurą, przepowiada problem wolności człowieka w bardzo dojrzałej postaci ustroju kapitalistycznego, gdyż w rzeczy samej, kapitalizm wyzwolił człowieka ze stosunków średniowiecznego poddaństwa, ale też w dużym zakresie przyczynił się do wzrostu wolności w znaczeniu pozytywnym, a także do postawy człowieka wcześniej nie spotykanej, to znaczy aktywnej, krytycznej i co najważniejsze - odpowiedzialnej.

W średniowiecznym systemie kapitał był sługą człowieka jak mówi E. Fromm, rola odmieniła się w strukturach państwa kapitalistycznego, gdzie kapitał stał się panem człowieka. Prosta zasada, że praca służy akumulacji kapitału, co ma z drugiej strony olbrzymie znaczenie dla całego postępu człowieka, jest powodem czegoś bardzo dla natury ludzkiej trudnego, mianowicie faktu, że sam postęp zmusza człowieka do pracy dla ponadosobowych celów.¹¹² Człowiek nie pracuje już dla siebie, lecz staje się sługą systemu, który sam stworzył, co utwierdza go w poczuciu bezsilności. Można powiedzieć z całą pewnością, że mimo iż człowiekowi udało się opanować przyrodę to jednak nastąpiła dziwna sytuacja gdyż równocześnie przestał on panować nad siłami, które stworzył. Z jednej strony światem zawładnęła techniczna racjonalność, a jednak sam człowiek nie uwolnił się od irracjonalności swoich zachowań ponieważ mają one wciąż swoje głębokie przyczyny. „Człowiek sam zbudował swój świat; zbudował fabryki, i domy, produkuje samochody i ubrania, uprawia pola i sady. Został jednak odsunięty od wytworów własnych rąk, przestał, być panem świata, który zbudował; wręcz odwrotnie, ów stworzony przez niego świat stał się

¹¹¹ F. Nietzsche: *Wille zur Macht*. Werke, X, Erach.114.

¹¹² Zob.M. Chałubiński: *Fromm*. Warszawa 1993, s. 85-91.

jego panem, przed którym człowiek uchyla czoła, który usiłuje ułagodzić albo manewruje nim możliwie najskuteczniej. Dzieło rąk własnych staje się jego bogiem. Mogłoby się wydawać, że powoduje nim interes własny, ale w rzeczywistości całe jego „ja” wraz z wszystkimi jego dyspozycjami stało się narzędziem służącym celom mechanizmu zbudowanego jego rękami”¹¹³.

Nie zmienia to faktu, że człowiek ma świadomość iż zajmuje najważniejsze miejsce w świecie, ma poczucie siły i władzy, a jednak mimo tego nie potrafi zmienić uczucia samotności oraz świadomości, że rzeczywistość, którą stworzył przerasta jego samego, jego możliwości przystosowawcze. Bezsilność współczesnego człowieka potęguje stan izolacji charakterystyczny dla stosunków międzyludzkich, które zatraciły swój dawny bezpośredni charakter i zdominowane zostały przez mechanizmy instrumentalnej manipulacji.

Max Scheler w swoich pismach używa bardzo trafnego określenia w krytyce zjawisk społecznych, mówi on o „cywilizacji zorientowanej na korzyść”, jako tej orientacji która stała się wiodącą w rozwoju społeczeństw. „Życie i każda wartość życiowa mogą i nawet powinny być poświęcone, po pierwsze, dla wartości życiowej szlachetniejszego życia, po drugie, dla czysto duchowych i religijnych wartości oraz ich dóbr, ale ofiara taka nigdy nie powinna nastąpić ze względu na wartości użytecznościowe, a nawet nie ze względu na „naukę”, o ile właśnie nauka skrępowana jest jeszcze zasadą technicznego wyznaczania celu”¹¹⁴.

Współcześnie, relacje międzyludzkie opierają się na zasadach ekonomii – praw rynku gdzie każdy jest świadom swojej ceny i wymienialności na dobra materialne na rynku pracy oraz atrakcyjności w relacjach towarzyskich. Normą stało się postrzeganie drugiego człowieka w kategoriach użyteczności, dlatego właśnie słowo lub raczej pojęcie użyteczności coraz częściej kojarzone jest z wartością. Nie trzeba dodawać, iż takie przesunięcie, w rzeczy samej, wręcz zatracą prawdziwe znaczenie wartości, właściwe ich odczucie i zrozumienie. Utożsamienie wartości z użytecznością jest błędem popełnianym obecnie coraz częściej. Aby samą wartość jako taką, właściwie pojąć, potrzebna jest zarazem pewna na nią wrażliwość, przestrzeń emocjonalna oraz możliwość jej intelektualnego ogarnięcia. Wartości, aby mogła stać się nam bliska i dla nas ważna, potrzebne jest tak uczucie jak i intelekt. Pytaniem zupełnie osobnym i dla współczesnej aksjologii jednym z najistotniejszych jest w tej sytuacji pytanie o możliwość zrozumienia prawdy o wartościach. Czy w rzeczywistości współczesnych wpływów cywilizacyjnych z ich modelem myślenia pragmatycznego przenikniętego zasadami ekonomii możliwe jest jeszcze zrozumienie istoty pojęcia wartości

¹¹³ E. Fromm: *Ucieczka od wolności*. Warszawa 2004, s.121-122.

¹¹⁴ M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1980, s.173.

czy nawet samej idei wartości, przez człowieka cywilizacji współczesnej? Bardzo prawdopodobnym wydaje się, że wytłumaczenie już obecnemu pokoleniu a zwłaszcza pokoleniom przyszłym, różnicy między pojęciami wartości i użyteczności stanie się niezwykle problematyczne. Czy w obliczu tak ogromnych zmian cywilizacja nie wchłonie tej wspomnianej wcześniej przestrzeni emocjonalnej, która dla wartości w nas, jest warunkiem koniecznym.

Urzeczywistnienie wartości nie jest możliwe w świecie alienacji w sferze stosunków społecznych i absolutnej relatywizacji systemów wartości. Obecny problem reifikacji w obszarze relacji międzyludzkich swoją kulminację osiąga już nawet nie względem drugiej osoby, lecz wobec myślenia i traktowania samego siebie.¹¹⁵ Stosunek jednostki do własnego „ja” przeniknięty jest duchem instrumentalizmu i wyobcowania w tej sytuacji wyobcowania z samego siebie. Człowiek jest towarem dla drugiego człowieka, lecz jest nim także dla samego siebie. „Nowy typ człowieka nie obawia się już śmierci, tak jak człowiek antyczny się jej obawiał; jego bezgraniczny popęd do pracy i nabywania stawia go poza wszelką kontemplacją i pozbawia wszelkiej rozkoszy [płynącej z obcowania] z Bogiem i światem, a także w całkiem szczególny sposób narkotyzuje go względem myśli o śmierci”¹¹⁶. Można powiedzieć, że kapitalizm stworzył pewien nowy model człowieka wraz z taką wolnością, jakiej dotąd nie mógł doświadczyć, wolnością, dającą wielką szansę przede wszystkim na rozwój. Z drugiej jednak strony w tym samym ustroju społecznym, człowiek stając się narzędziem pośród innych narzędzi, czuje się samotny i brak mu pewności siebie, jest przygnieciony poprzez te siły zewnętrzne, które miały jemu służyć. Problem podmiotowości człowieka pojawia się zarówno u Schelera jak i Fromma.

„Opanowanie przyrody i służąca temu „nauka” stają się bezsensowne, jeżeli jej zastosowanie w technice i przemyśle z kolei nie odnosi się do człowieka jako do celu, i to człowieka potraktowanego nawet wyłącznie jako istota witalna”¹¹⁷. Człowiek stawia w tych warunkach pytanie najbardziej podstawowe, o własną tożsamość, kim jest? Jaki zrobił użytek z przysługującej mu wolności, a także ku czemu zmierza?

Tym bardziej ważkim staje się problem wartości, mającej pełnić funkcję drogowskazu, punktu orientacji i oparcia poza nami. Najbardziej oczywistym zagadnieniem, jakie się nasuwa przy tych refleksjach, jest próba ustalenia jakiejś hierarchii, pewnego porządku celów i motywacji. Co jest obecnie (oprócz statusu materialnego) wyznacznikiem wartości osoby

¹¹⁵ Zob. E. Fromm: *Zerwać okowy iluzji*. Poznań 2000, s. 70-88.

¹¹⁶ M. Scheler: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*. Warszawa 1994, s. 95.

¹¹⁷ Idem: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1980, s. 172.

dzisiaj, w społeczeństwie które nazywamy konsumpcyjnym, a więc jak sama nazwa wskazuje konsumpcja odgrywa tu rolę wiodącą, wyznacza cele, jest znakiem rozpoznawczym naszych czasów. Czy wiek dwudziesty pierwszy jest tym, który dylemat „mieć czy być” rozstrzygnie jednoznacznie na korzyść tego pierwszego?

„Położenie, w jakim w naszych czasach znajduje się jednostka, przewidzieli już wizjonerzy dziewiętnastego wieku, Kierkegaard opisuje bezradną istotę rozdartą i udręczoną zwątpieniem, przepełnioną uczuciem osamotnienia i znikomości. Nietzsche daje swoją wizję nadejścia nihilizmu, zrealizowanego później przez hitleryzm, i kreśli wizerunek nadczłowieka, będącego zaprzeczeniem nic nie znaczącej, pozbawionej orientacji jednostki, którą znał w rzeczywistości”¹¹⁸. To właśnie uczucia osamotnienia i niepewności stają się przyczyną ucieczki od wolności. Poprzez rozwinięcie w sobie cech jak najbardziej dla naszej tożsamości istotnych, bez oglądania się na powszechne, społecznie preferowane wzorce następuje wtedy zerwanie pierwotnych więzów łączących nas ze społecznością. W tym procesie, człowiek pozostając oddzielony traci bezpieczeństwo i może wybrać jedną z dwóch koncepcji wolności, o których pisał E. Fromm. Jedna z nich, poprzez formę „wolności pozytywnej”, wiedzie do twórczego połączenia ze światem dzięki miłości i pracy, tak aby uwolnić się od trudnego dla człowieka stanu izolacji, osamotnienia i bezsilności. W tym pozytywnym modelu znajdują swoje miejsce tak intelektualne jak i emocjonalne dyspozycje i potencjały osobowości aby wyrazić się w swojej najlepszej formie. „Jeśli miłość życia ma się rozwinąć, musi istnieć „wolność do”, wolność tworzenia i budowania, wolność zastanawiania się i wolność podejmowania ryzyka. Taka wolność wymaga, aby jednostka była aktywna i odpowiedzialna, nie była ani niewolnikiem, ani też dobrze naoliwionym trybem w maszynie”¹¹⁹.

Istnieje także drugie wyjście. Jest to koncepcja „wolności od”, jak sama nazwa sugeruje jest to wersja negatywna, którą należałoby nazwać cofnięciem się, a właściwie rezygnacją z wolności, co wiąże się z pozostawieniem własnych potencjałów rozwojowych i życie w stanie odosobnienia względem świata. Ów stan separacji jest nieodwracalny, jest ucieczką przed sytuacją, która przerastała daną osobę. Koszt jaki za tą drogę płaci człowiek, jest wyjątkowo wysoki, niemożliwe staje się wykształcenie pełnej indywidualności, zamknięta pozostaje również droga do szczęścia. Widać wyraźnie, że ten wybór nie prowadzi do rozwiązania problemu i jest nawet formą zniewolenia z tym tylko, że redukuje lęki i w jakimś zakresie poprzez jedynie tę redukcję, ułatwia życie. Faktycznie, jak określa to

¹¹⁸ E. Fromm: *Ucieczka od wolności*. Warszawa 2004, s. 134.

¹¹⁹ Idem: *Wojna w człowieku*. Gdańsk 1991, s. 20.

Fromm jest to „rezygnacja z niezależności swojego indywidualnego ja”, z powodu braku własnych sił, jednostka wtapia się w coś obcego, na zewnątrz, aby brakującą energię pozyskać. W zamian człowiek uzyskuje, choć fałszywie, ale oczekiwane poczucie dumy z uczestniczenia w czymś dla niego wielkim, w siłę jakiej jemu brakuje.

Negatywna forma wolności zwalnia także od czegoś szczególnie trudnego. Przede wszystkim od dramatu podejmowania decyzji oraz drugiej strony wolności wyboru, jaką jest odpowiedzialność. Wspomniany wcześniej problem ludzkiej tożsamości zostaje poprzez taką identyfikację rozwiązany, choć oczywiście w sposób negatywny, gdyż jednostka nie musi już sobie zadawać pytania, kim jest. Człowiek, pogrążając się w określonej potędze zewnętrznej, uwalnia się od najważniejszych wyzwań życia. Siła, z którą się związał determinuje tak jego tożsamość oraz określa „sens” jego życia. „Proces wyłaniania się indywidualnego ja nie da się odwrócić: jednostka świadomie może czuć się bezpieczna i mieć złudzenie „przynależenia”, ale w samej istocie pozostaje nadal bezsilną drobiną cierpiącą z powodu roztopionego swojego „ja”. Człowiek i potęga do której przyłgnął, nigdy nie staną się jednością: zasadniczy antagonizm trwa nadal, a wraz z nim i dążenie czasem nawet zupełnie nieświadome, aby przezwyciężyć masochistyczną zależność i stać się wolnym”¹²⁰.

Taka postawa wynika ze słabości, co przekłada się na niemożność stanowienia o sobie i życia w zgodzie z własnym prawem. Mechanizmy ucieczki biorą się w zasadzie z niemożności czynienia w swoim życiu tego, czego się najbardziej pragnie, stąd bierze się rozpaczliwa próba zastąpienia czymś braku autonomii oraz niemożności realizowania swoich potencjałów w oparciu o ideał wolności i zjednoczenia z własnym „ja”. Twórcza realizacja samego siebie uwalnia od potrzeby dominacji nad drugą osobą. Przy zaspokojonej potrzebie rozwoju, transcendencji siebie poprzez wartości, nie ma możliwości odczuwania izolacji i strachu.

Pytaniem, jakie można zadać w tym kontekście dotyczy samej możliwości twórczego i wolnego życia w warunkach cywilizacji współczesnej. Czy w jej ramach możliwe jest uniknięcie stanu osamotnienia, izolacji, strachu własnej znikomości? Czy można się od tego wszystkiego uwolnić, lecz w ramach koncepcji „wolności do”, unikając jednocześnie lęku przed samotnością, życia poza społeczeństwem i mentalnym odosobnieniem? Strach przed izolacją jest na tyle potężny, że prowadzi, co najgorsze do związków, które w swoich skutkach są gorsze niż ona sama. Owo poczucie przynależności oprócz wielu innych funkcji jakie spełnia daje jeszcze coś, co tylko z pozoru może wydawać się nie szczególnie istotnym.

¹²⁰ E. Fromm: *Ucieczka od wolności*. Warszawa 2004, s. 155.

Tylko w szerszym kontekście współlistnienia i bycia częścią pewnej całości pojawia się myślenie o sobie samym jako osobie wyodrębnionej z tej całości, świadomej siebie, a także różniącej się od innych i tym samym świadomym swojej wartości. Świadczy to o tym, że świat wartości jest światem jak najbardziej realnym, a możliwość pełnego uczestnictwa w nim, ku transcendencji osoby, spełnić się może poprzez urzeczywistnienie samej wartości. Także w twórczym zespoleniu właśnie z wartością i w tej sytuacji, również w pewnym sensie, przeciw tożsamości z naturą.

„Wolność jest specyficzną cechą ludzkiej egzystencji jako takiej – i dalej – że jej znaczenie zmienia się zależnie od stopnia świadomości człowieka i pojęcia o sobie samym jako bycie niezależnym i wyodrębnionym. Społeczna historia człowieka datuje się od chwili, kiedy wyłonił się ze stanu jedności ze światem przyrody uświadamiając sobie soją odrębność od otaczającej go natury i innych ludzi”¹²¹. Tak uzyskana wolność i w pewnej mierze niezależność, poprzez odseparowanie od świata przyrody zawsze rodzi poczucie niepokoju, niemocy, jest czymś niebezpiecznym. W tym momencie natomiast, poprzez lęk przed samotnością wobec potęgi świata, zachodzi znowu niebezpieczeństwo powrotu lub raczej samej próby (gdyż w rzeczywistości nie jest to możliwe) przywrócenia poprzedniego stanu. Opcja uniknięcia tej trudnej konfrontacji i podjęcia odpowiedzialności, poszukiwanie bezpiecznego schronienia z kolei prowadzi do utraty swojego niezależnego „ja”. Jednostka próbuje przezwyciężyć własne poczucie izolacji poprzez rezygnację z własnej osobowości, wyrzeczenie się własnej drogi i integralności własnego „ja”. Sytuacja ta najpewniej prowadzi ku destruktywności, czy to skierowanej na zewnątrz czy przeciwnie w stronę samego siebie, obie te możliwości szeroko są komentowane w pracach Fromma. „Badacz historii może podnieść kwestię, czy instynkt ucieczki nie okazał się przynajmniej równie silny, jak instynkt walki. Może dojść do wniosku, że historia została określona nie tyle przez instynktowną agresję, ile przez usiłowania stłumienia ludzkiego „instynktu ucieczki”¹²²

Ograniczenie naturalnej ekspansywności człowieka, zahamowanie jego spontaniczności w realizacji jego tak intelektualnych, jak i emocjonalnych możliwości, skłania tę naturalnie pozytywną energię w stronę przeciwną, ku zniszczeniu. Pęd do zniszczenia jest tym silniejszy, im bardziej życie utknie w niemożności rozwoju, wtedy pojawia się destruktywność, która zawsze w mniejszym lub większym stopniu i bez względu na jej kierunek wynika z niespełnionego życia.

¹²¹ E. Fromm: *Ucieczka od wolności*. Warszawa 2004, s. 40.

¹²² Idem: *Anatomia ludzkiej destruktywności*. Poznań 2005, s. 111-112.

Jednostka także rozmija się z samą sobą, jeśli w pełni podporządkuje się wzorom społecznym, kulturowym. Upodobniając się z otoczeniem, jednostka z konieczności rezygnuje

z indywidualnego „ja”, i z tej przyczyny taki mechanizm ucieczki również jest swego rodzaju zniewoleniem. Zacierą się różnica między „Ja” i światem zewnętrznym. Mechanizmowi temu człowiek nie zawsze ulega świadomie, często opinie, działania czy nawet uczucia uznane za swoje, tak naprawdę nimi nie są. Człowiek niepewny swoich myśli i uczuć w poczuciu bezradności łatwo ulega zniewoleniu przyjmując wzorce zewnętrzne, których przyjęcie wiąże z możliwością zyskania bezpieczeństwa.

Dodatkowo sytuacja człowieka w cywilizacji współczesnej jest natomiast o tyle trudniejsza niż w przeszłości, ponieważ sam rozwój oparty jest przede wszystkim na racjonalnym myśleniu, a uczucia zostały zepchnięte i uznane w wielu przypadkach jako przeszkadzające tak myśleniu, jak i w sprawnym funkcjonowaniu w społeczeństwie. Uczucia w ogóle oraz przyznanie się do ich wpływu, do kierowania się ich racjami, coraz częściej postrzegane są jak synonim choroby lub przynajmniej niezrównoważenia. W taki sposób instynktowna i emocjonalna strona osobowości, wskutek jednostronnie racjonalnych tendencji rozwojowych, ulega coraz wyraźniejszej degradacji.

Człowiekowi współczesnemu szczególnie trudno odróżnić, które z potrzeb wynikają z jego naturalnych tendencji, a które zostają mu narzucone przez ogólnie obowiązujące wzorce kulturowe. Realizacja tych, które wynikają z samej jednostkowej niepowtarzalności osoby ludzkiej, jest przyjęciem modelu „wolności do”, realizacji indywidualnej niepowtarzalnej osobowości. „Człowiek współczesny gotów jest ponieść największe ryzyko, by osiągnąć cele, będące rzekomo „jego” celami; lecz bezgranicznie boi się ryzyka i odpowiedzialności, jaką musiałby ponieść wyznaczając sobie własne cele”¹²³. Spełniając funkcję małej części pewnej większej całości człowiek nie realizując siebie, zatracą swoją podmiotowość i z tej przyczyny de facto żyje jedynie złudzeniem wolności. Kryzys tożsamości w takich warunkach jest czymś nieuniknionym. Nieumiejętność udzielenia sobie odpowiedzi na pytanie kim jestem, jest oczywista w warunkach przyjęcia powinności konwencji, co w rzeczy samej jest ucieczką od siebie i od wolności także.

Tak zautomatyzowana osoba zawsze cierpi, choć rzadko świadoma jest przyczyn swojego cierpienia, cierpienie wywołane takimi przyczynami, które można by nazwać mianem cywilizacyjnych, niczego pozytywnego nie wnosi, nie transcenduje osoby

¹²³ E. Fromm: *Ucieczka od wolności*. Warszawa 2004 s.236

(w rozdziale następnym, poświęconym wartościom życia, przedstawię problem cierpienia gdzie postaram się rozróżnić możliwość jego doświadczenia jako wartości).

E. Fromm przekonuje, że zarówno zwątpienie jak i bezradność, uniemożliwiają normalne życie, paraliżują je, dlatego człowiek ucieka od wolności. Taką wolność określa jako negatywną, człowiek zatracą swoją indywidualność poprzez to, iż ulega zewnętrznym autorytetom i zachodzi tu możliwość ponownego uzależnienia. Podporządkowanie jednak nie jest tylko jedynym sposobem reakcji na lęk i samotność.¹²⁴

4.3. Wolność, to także równość uczuć i intelektu

Istnieje inny sposób wyjścia z błędnego koła pozornie nierozwiązywalnego konfliktu, a polega on na możliwości twórczej integracji człowieka ze światem rozumianym jako jedność i pełnia, czyli także poza empirycznym, poszerzonym o sferę wartości, w taki sposób, aby zachować osobowość człowieka, jego odrębność i indywidualną formę rozwoju.

Fromm zwraca uwagę na funkcję aktywnej spontaniczności co oznacza wolną możność twórczego działania dzięki integracji sfery uczuciowej z intelektualną. Jest to więc propozycja syntezy między naturą i kulturą, rozumianą jako ocalenie inspiracji płynących z emocjonalnej sfery człowieka tak, by zachować tym sposobem jego wolność i podmiotowość. Wolność w znaczeniu pozytywnym dla samego człowieka oznacza pozostanie twórcą zarówno samego siebie, własnej indywidualnej niepowtarzalnej osobowości, jak i twórcą rzeczywistości zewnętrznej. Aby móc pozostać wolnym w stosunku do swojego dzieła, jakim jest cywilizacja współczesna, konieczna jest równowaga między argumentami sfery emocjonalnej i racjonalnej w procesie jej tworzenia.

Ta wizja, obejmująca człowieka w jego pełni, wiąże się z uwzględnieniem naturalnej jego konstrukcji zawierającej tak, racjonalne jak i irracjonalne pierwiastki a jedno i drugie domagają się swoich praw, co dalej przekłada się na respektowanie jego podstawowych potrzeb. Poprzez wolność pozytywną człowiek w ramach cywilizacji współczesnej realizuje swoje własne „Ja”. Wnosi w swoje życie pewne dziedzictwo zarówno fizjologiczne, jak i umysłowe, co jednocześnie wytycza jedyną, indywidualną i niepowtarzalną drogę realizacji samego siebie.

¹²⁴ Zob. M. Chałubiński: *Fromm*. Warszawa 1993, s.104-119.

„Wolność pozytywna implikuje również zasadę, że nie ma wyższej władzy nad to niepowtarzalne i indywidualne „ja”; że człowiek jest środkiem i celem swego życia; że wzrost i realizacja ludzkiej indywidualności jest zadaniem, którego nigdy nie wolno podporządkować innemu, rzekomo godniejszemu celom”¹²⁵.

W powyższym twierdzeniu daje się odczuć obawa autora „*Ucieczki od wolności*”, by człowiek nie stał się środkiem, służącym jakiemuś zewnętrznemu bezosobowemu celowi, w wielkiej maszynie cywilizacji. Wolność możemy w tej koncepcji rozumieć jako poświęcenie się wyłącznie własnemu przyrodzonemu wewnętrznemu prawu, które nam w jedyny niepowtarzalny sposób umożliwi rozwinięcie tego, co jako możliwość zostało dane człowiekowi do realizacji lub raczej urzeczywistnienia w ramach „wolności do”. Nie jest to tym samym wolność absolutna w rozumieniu Sartre’a. Podobnie kwestię tę widzi Scheler, który zakłada, coś w rodzaju misji, czy powołania do spełnienia przez człowieka, która określona jest przed jego narodzeniem, Scheler twierdzi że „wolność jest nazwą dla przeżytego stosunku pomiędzy wyższą i niemechaniczną przyczynowością a niższą mechaniczną”¹²⁶.

Droga do wolności wiedzie poprzez transcendencję osoby, osiąganą dzięki urzeczywistnieniu wartości współodczucia, godności, miłości i prawdziwie rozumianego cierpienia (co zostanie omówione szczegółowo w dalszej części pracy). Siłą nośną tego procesu musi być miłość i twórcza praca, poprzez które realnym staje się uczestnictwo w szerszym porządku aksjologicznym. Według Schelera nie jest możliwy żaden porządek wartości bez miłującego ducha. „Również duchowa „osoba” ludzka nie jest ani żadną substancjalną rzeczą, ani bytem o formie przedmiotu. Człowiek może jedynie stawać się osobą poprzez aktywną koncentrację. Jakoż osoba jest monarchicznie uporządkowaną strukturą duchowych aktów, jawiąca się jako niepowtarzalna, indywidualna samokoncentracja jednego i tego samego nieskończonego ducha, w którym zakorzeniona jest również istotowa struktura obiektywnego świata”¹²⁷.

Podobnie jak Max Scheler, także Erich Fromm zauważa gorsze w stosunku do zwierzęcia wyposażenie człowieka, a samo źródło kultury według niego bierze się z biologicznej słabości. Również w jego teorii fundamentem tak kultury, jak i rozwoju w ogóle jest początkowa bezradność, brak takich możliwości jakimi dysponowały zwierzęta. Jednocześnie u podstaw ludzkiej egzystencji zawsze leżał problem wolności, jeśli zatem

¹²⁵ E. Fromm: *Ucieczka od wolności*. Warszawa 2004, s. 247.

¹²⁶ J. Trębicki: *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*. Warszawa 1973, s.53.

¹²⁷ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 427.

analizujemy same początki niezależności człowieka, jego wyjścia poza naturę, to na tym etapie mamy negatywną wersję „wolności od”, gdyż jest to wolność od działania instynktownie zdeterminowanego. To właśnie jest jedną z fundamentalnych właściwości bytu ludzkiego, owa możliwość wyboru między trybami postępowania. Człowiek jest w osobliwej sytuacji bycia częścią natury przy jednoczesnym jej przekraczaniu, które sprowadza się do stopniowego oddalania się od niej. Można by tym samym powiedzieć, że wolność, którą tak bardzo cenimy jest poza wszelką wątpliwością, wielkim darem, tyle że należałoby uzupełnić, że jest przede wszystkim, zadany darem, takim który zobowiązuje do dążenia wzwyż, bycia czymś więcej, lub raczej kimś wyższym niż się jest i jak można wnioskować z pism Schelera nasza świadomość wolności aktu moralnego zobowiązuje „do wolności ku dobru”. „Im bardziej skrucha przechodzi od skruchy za czyn w skruchę za byt, tym mocniej chwyta za korzenie dostrzeżonej winy, by ją wyrugować z osoby, a osobie przywrócić jej wolność ku dobru. I tym bardziej wiedzie od bólu z powodu jakiegoś pojedynczego czynu do całkowitego „rozkruszenia serca”, tak iż regenerująca siła, jaka cechuje samą [skruchę], wznosi nowe serce i nowego człowieka”¹²⁸.

Akt moralny, dzięki temu, że jest wolny, wynosi samego człowieka ponad determinację natury. Niezmiernie istotnym jest podkreślenie sprawowanej roli „wolności ku dobru” jako funkcji transcendującej. Z drugiej strony te właśnie wzniesienie się, poprzez akt moralny lub, inaczej mówiąc wyjście poza siebie jest wstąpieniem w nieznaną, także ryzykiem, do czego potrzeba odwagi. Każdy uzyskany nowy obszar wolności ma swoją proporcjonalną do siebie cenę jaką jest uczucie niepewności zwątpienia, lęku oraz samotności. Jest to reguła, która dotyczy tak jednostki ludzkiej, jak i społeczeństwa w ogóle w procesie przemian cywilizacyjnych w ramach uzyskiwania coraz większej niezależności od natury.

4.4. Uniwersalny charakter odpowiedzialności

W tym miejscu w oczywisty sposób wyłania się wraz z filozoficznym problemem wolności jej relacja do odpowiedzialności. Między tym jednym a drugim da się dostrzec stały stosunek. Wraz ze samą uzyskiwaną wolnością i samym przywilejem możności coraz śmielszego korzystania z niej, obciążeni jesteśmy stosownym, proporcjonalnym balastem odpowiedzialności. Nie istnieje w świecie w którym żyjemy, jedno bez drugiego, a każde

¹²⁸ M. Scheler: *Wolność, miłość, świętość*. Kraków 2004, s. 54.

pomniejszenie lub powiększenie któregoś z obszarów powoduje także zmiany w tym drugim, tylko pozornie pozostawionym w niezmiennym stanie. Uzyskanie świadomości wzajemnej zależności zakresu wolności i odpowiedzialności powinno być istotne, zwłaszcza dla człowieka współczesnej cywilizacji, gdyż sam obszar wolności w rozumieniu opanowania natury, nigdy jeszcze nie rozrastał się w takim tempie. Człowiek dzisiejszych czasów, który dzięki rozwojowi nauki ma możliwość coraz szybszego wprowadzania zmian, może ulec złudzeniu, iż zawładnąwszy kolejnym, dotąd nie dostępnym, obszarem wolności zyskał jedynie ją samą, zapominając o tym, że wolność i odpowiedzialność stanowią swego rodzaju całość i nie sposób ich oddzielić. W rzeczy samej oba elementy wolność i odpowiedzialność, także w rozumieniu relacji możliwości i obowiązku, pozostają w stałym i nierozłącznym stosunku. „Człowiek nie staje dzisiaj przede wszystkim przed koniecznością przekroczenia tego, co ogranicza jego samego i jego wolność, choć oczywiście współczesny człowiek staje jeszcze nadal przed wieloma ograniczeniami i wiele także spośród nich ma dla niego istotnie żywotne znaczenie. Jego relacje do świata określa już jednak nie konieczność poszerzenia panowania, lecz takie jego poszerzanie, które będzie zarazem odpowiedzialne, zarówno w odniesieniu do człowieka jak i do świata”¹²⁹.

Jak widać, wolność jest jednoznacznie związana ze swoistym ciężarem, trudem, a nawet zagrożeniem tak dla człowieka, jak i środowiska, w którym żyje. Z drugiej jednak strony wolność zgodnie z myślą autora powyższego cytatu stanowi istotę człowieka. Myśl tę należy uzupełnić o stwierdzenie, iż człowiek będąc podmiotem wolności, jeśli ową podmiotowość zrozumie właściwie, całościowo, wówczas kategoria odpowiedzialności, która tylko z pozoru może wydawać się mało znacząca w stosunku do wolności, stanie się w relacji do niej równoważną. Można powiedzieć, iż to właśnie teraz, jak nigdy wcześniej, cywilizacja współczesna osiągnęła taki pułap, w którym to kategoria odpowiedzialności, zyskuje szczególnie na znaczeniu.

Wraz z analizą odpowiedzialności w naturalny sposób pojawiają się inne, bardziej szczegółowe pojęcia z tym tematem związane, na które zwraca uwagę także Roman Ingarden. „Dotychczas zagadnienie odpowiedzialności było przeważnie traktowane jako osobna kwestia etyki, bez dokładniejszego przebadania dalszych związków. Istotne twierdzenie tego rozważania zawiera się w myśli, że to nie wystarcza i że trzeba uwzględnić dalsze i prowadzące do głębszych zagadnień okoliczności, aby wykryć warunki, przy których można sensownie mówić o jakiejś odpowiedzialności. Wydaje się też, że odpowiedzialność

¹²⁹ A. Kiepas: *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki*. Katowice 2000, s. 85.

nie powstaje wyłącznie w dziedzinie moralnej. Odpowiedzialność moralna stanowi tylko pewien szczególny przypadek”¹³⁰. Ingarden rozpatruje parę zasadniczych sytuacji, w których spotykamy się z sytuacją odpowiedzialności. Jeśli ktoś ponosi odpowiedzialność lub ją podejmuje, oraz jeśli ktoś działa odpowiedzialnie lub jest pociągany do odpowiedzialności. Określa także warunki aksjologiczne możliwości zaistnienia odpowiedzialności, gdzie wartość jest jej ontycznym fundamentem.¹³¹ Nie istnieje jedno bez drugiego, jeśli się odpowiedzialność ponosi, musi istnieć jej przedmiot. W tym miejscu pojawia się sam rdzeń zagadnienia niniejszej pracy składający się z problemu człowieka i relacji między wartością, wolnością i odpowiedzialnością w warunkach współczesnej cywilizacji. Samo bycie odpowiedzialnym w koncepcji R. Ingardena odgrywa rolę kluczową, bycie podmiotem odpowiedzialności wiąże się z umiejętnością przewidywania następstw swoich czynów, a to jest szczególnie ważne dla realizowanych kierunków rozwojowych nauki i techniki.

W szerszym kontekście społecznym wspomniana umiejętność przewidywania, dodatkowo naświetla problem współodpowiedzialności za rezultaty rozwoju cywilizacyjnego. „Zasada solidarności w dobrym i w złym, w winie i w zasłudze, oznacza, iż obok i niezależnie od zawinionej winy każdego indywiduum lub też własnych przez niego zasłużonych zasług, istnieje jeszcze pewna wina wspólna i pewna wspólna zasługa, które nie dają się wliczyć w sumę tamtych, dopiero co wymienionych, a w których udział (w określony zmienny sposób) ma każde indywiduum; to właśnie stąd każde indywiduum nie tylko jest w sposób źródłowy współodpowiedzialne za własne swe indywidualne akty, lecz również za akty wszystkich innych”¹³². Warunkiem pełnego doświadczenia współodpowiedzialności jest wcześniejsze zaistnienie w świadomości odpowiedzialności indywidualnej. Na prawdziwą świadomość odpowiedzialności składają się dwa jej obszary, indywidualny i kolektywny, warunkujące się wzajemnie. Myśl tą bardzo celnie ujął J. P. Sartre, w jednym ze swoich najważniejszych tekstów. „Ale mówiąc, że człowiek jest odpowiedzialny za siebie, chcemy powiedzieć, że jest odpowiedzialny nie tylko za własną indywidualność, ale również za wszystkich innych ludzi”¹³³.

Poczucie współodpowiedzialności wykracza poza odpowiedzialność własną, jest nie tylko obowiązkiem wobec siebie, wynikającym z pełnego i godnego uczestnictwa w społeczności, ale obowiązkiem wobec zbiorowości, a także wobec przyszłych pokoleń.

¹³⁰ R. Ingarden: *Książeczka o człowieku*. Kraków 1987, s.73.

¹³¹ Zob. A. J. Noras: *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*. Katowice 1998, s. 39-44.

¹³² J. Filek: *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*. Kraków 2004, s. 27.

Max Scheler: *Współodpowiedzialność*.

¹³³ J. P. Sartre: *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Warszawa 1998, s. 28-29.

Zależność ta wynika z globalnego obecnie wymiaru działań ludzkich, co musi przekładać się także na globalny wymiar odpowiedzialności. Istotą dobrze rozumianej odpowiedzialności jest poza profesjonalnym realizowaniem bieżących zadań, także rozpoznawanie tych projektów, które z racji ich nowości, nie podlegają jednoznacznej ocenie autorytetów, wymagają z tej przyczyny szczególnej uwagi, gdyż niosą z sobą zagrożenie dla wartości a poprzez to, także dla osoby ludzkiej, społeczeństwa, czy państwa. Globalny wymiar odpowiedzialności stawia wymóg takiego jej zaistnienia w świadomości, by stała się bytem w nas, służącym ochronie godnego życia człowieka, ze względu na samego siebie, zachowania szacunku dla własnej osoby i człowieka w szerokiej perspektywie uczestnictwa w społeczeństwie. Uniwersalny charakter odpowiedzialności opartej o wartości życia (których miejsca i znaczenia we współczesnej cywilizacji, dowodzę w następnym rozdziale mojej pracy) polega także, na rozumieniu jej w powszechnym wymiarze czasowym, czasowej niezależności, gdyż ona dotyczy czasu przeszłego, teraźniejszego oraz przyszłego. Nie można myśleć odpowiedzialnie w kategoriach jednego czasu. Zwłaszcza obecnie, gdy nauka przestała być czystym moralnie, a także bezkolizyjnym sposobem poznawania świata, a jednocześnie technika, nie wykorzystuje tej wiedzy wyłącznie dla dobra ludzkości, by człowiekowi pomóc, lecz stawia go coraz częściej w sytuacji adaptacyjnie trudnej, gdyż wraz z fizycznym ułatwieniem ponosi koszt psychicznego utrudnienia.

Dlatego w warunkach obecnego przyspieszenia technologicznego coraz jaśniej jawi się całokształt problemów etycznych, jakie powstają na drodze przełożenia na praktykę osiągnięć naukowych. Na przestrzeni mijających lat zmienia się relacja między człowiekiem i jego wytworami kultury, osiągnięciami techniki i cywilizacji w ogóle, a to prowadzi do konkretnych zmian w obszarze moralności. Z całą pewnością, jeśli chodzi o kwestię odpowiedzialności, to w obecnych warunkach, jej zakres do zagospodarowania, stale się powiększa, proporcjonalnie do skali przemian życia, jego technicyzacji i informatyzacji. Konieczne jest w takich warunkach poszerzenie pola samego przedmiotu odpowiedzialności w odniesieniu zarówno do nauki jak i techniki, tak aby zyskał sam obszar wartości w sensie jego respektowania. W przypadku nauki i techniki odpowiedzialność jednostkowa danej osoby, staje się niewystarczająca, rozumowanie w kategoriach osobistej odpowiedzialności nie może być sprawą indywidualną, jeśli ma spełniać swoją funkcję. „W podstawowych obszarach odnoszących się do odpowiedzialności następują więc wyraźne przemiany odnoszące się do jej przedmiotu, podmiotu i instancji. Poszerzenie etycznego pola związanego z nauką i techniką sprawia, iż etyka może stawać się czynnikiem legitymizacji ich rezultatów oraz czynnikiem normującym działania i decyzje odpowiednich podmiotów.

W obliczu zachodzących obecnie przemian następuje bowiem konieczność zmiany w sposobie pojmowania odpowiedzialności i jej wymagań¹³⁴. Inaczej mówiąc, coraz wyraźniej artykułowana jest przez wielu współczesnych filozofów potrzeba humanizacji życia tak, aby zachowanie wartości pozostało stałym kryterium oceny słuszności przyjętych kierunków rozwojowych. Wynika tutaj pewna konieczność promocji nowej postawy, której podstawą jest „wolność do” odpowiedzialnego rozwoju cywilizacji, jako ta postawa, którą Erich Fromm określa jako wolność w znaczeniu pozytywnym. Autor „*Ucieczki od wolności*”, pisząc o dwóch możliwych aspektach wolności twierdzi, iż „kapitalizm nie tylko wyzwolił człowieka z tradycyjnych okopów, ale w ogromnej mierze przyczynił się do wzrostu wolności pozytywnej, do rozwoju aktywnego, krytycznego i odpowiedzialnego „ja”, (należy tutaj dodać, że są to korzyści wczesnej fazy kapitalizmu, a dalej czytamy), lecz wpływając tak na ów proces narastania wolności, kapitalizm równocześnie sprawił, że jednostka stawiała się coraz bardziej osamotniona, odosobniona i przepojona poczuciem swej znikomości i niemocy”¹³⁵.

Proces narastania wolności jest na swój sposób dialektyczny, człowiek staje się coraz bardziej samowystarczalny, krytyczny, niezależny, a z drugiej strony jego wrogiem nowego typu staje się samotność oraz izolacja. To sprawia, że człowiek zaawansowanej fazy rozwoju kapitalizmu, może czuć się załęczniony czy wręcz przerażony, dlatego coraz częściej rysuje się potrzeba zmiany, którą na początku odczuwa się jeszcze bardzo mało wyraziście, jedynie jako swoisty egzystencjalny niepokój. Aby jednak znaleźć konstruktywne drogi wyjścia konieczna jest głębsza refleksja, trzeba dostrzec te wartości, które pozostały odsunięte lub zagubione i jakie z tego powodu wyniknęły konsekwencje.

¹³⁴ A. Kiepas: *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki*. Katowice 2000, s. 104.

¹³⁵ E. Fromm: *Ucieczka od wolności*. Warszawa 2004, s. 113.

Rozdział II – wartości życia

1. Godność jako podmiotowość i rozwój

„To, kim człowiek jest sam w sobie, wiąże się nade wszystko z jego wnętrzem. Wszystkie uzewnętrznienia: działalność, twórczość, dzieła, wytwory – tu mają swój początek i swoją przyczynę.

O tę przyczynę chodzi na pierwszym miejscu. Istotą tej przyczyny jak się okazuje na podstawie skutków, jest rozumność i wolność. Umysł i wolność stanowią istotne i zarazem nieodzowne właściwości osoby. Tu także tkwi cała naturalna podstawa jej godności.

Uznawać godność człowieka to znaczy wyżej stawiać jego samego niż wszystko, cokolwiek od niego pochodzi w widzialnym świecie”¹³⁶

Powyższy cytat zawiera istotę tego, co zamierzam w tej części pracy, poprzeć wieloma innymi argumentami, aby przekonać co do słuszności przedstawionych tez w pierwszym rozdziale pracy, na podstawie myśli tych filozofów, dla których problem godności był ściśle, wręcz jednoznacznie rozumiany, a ponadto wiązał się z problemem wolności i odpowiedzialności człowieka.

Można powiedzieć, że wolność, jej zachowanie w warunkach współczesnej cywilizacji, jest tutaj warunkiem godności. Samo uznanie godności to określone traktowanie człowieka, przede wszystkim jako podmiotu, wobec wszystkiego co poza nim, w widzialnym świecie jego wytworów, dorobku kulturowego i cywilizacyjnego, wobec czego zawsze musi stać wyżej.

1.1. Problem podmiotowości w warunkach cywilizacji współczesnej

W kontekście problemu godności, wyraźnie ukazuje się także zagadnienie stosunku człowieka do wartości. Powstaje jednocześnie podstawowe pytanie o cel, dla którego żyje,

¹³⁶ K. Wojtyła: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin 2000, s. 418.

oraz czy dla obowiązującej tendencji rozwoju, istnieje lepsza alternatywa? Czy sama cywilizacja wraz z jej gigantycznym dorobkiem, środkami technicznymi i projektami na przyszłość, jest celem czy środkiem dla człowieka? W tym świetle rysują się najbardziej podstawowe pytania dla współczesnego człowieka, pytania o swoją rolę, czy żyje dla siebie, dla własnego rozwoju i duchowego wzrostu, tworzenia własnej osobowości, czy dla cywilizacji i jej produktów? W rzeczy samej jest to pytanie o godność, do tego się ono sprowadza. „Nie sposób uznać godność człowieka nie licząc się z tą celowością oraz na wskroś duchowym jej charakterem. Tutaj ani pojęcie „*homo faber*”, ani nawet pojęcie „*homo sapiens*” – rozumiane li tylko funkcjonalnie – nie wystarcza. I stąd sprawa godności osoby ludzkiej wciąż jest o wiele bardziej wołaniem i postulatem aniżeli faktem już dokonany czy raczej wypracowany przez ludzi w sensie zarówno zbiorowym jak i jednostkowym”¹³⁷.

Godność (szczególnie w czasach obecnych) związana jest z określonym kierunkiem dążeń i sposobem ich realizacji, jak nazywa to E. Fromm, kryterium oceny, jest realizacja „pozytywnego potencjału rozwojowego”, człowieka. Kluczowe dla Fromma rozróżnienie dwóch opcji, możliwych relacji w stosunku do samego istnienia. Jedna z nich zorientowana na posiadanie, druga na bycie, są dwoma zasadniczo różniącymi się modelami postaw wobec świata. Z pozoru samo posiadanie i bycie nie zawiera w sobie sprzeczności, a jednak zarówno w niektórych religiach, jak i poglądach filozoficznych, istnieje w tym obszarze wyraźna kolizja. Posiadanie i bycie według Fromma, są dwoma podstawowymi modi doświadczenia, które potraktowane jako pewien mentalny punkt wyjścia rodzi określone, daleko idące konsekwencje.

Oczywistym jest, że dla cywilizacji zachodu, charakterystyczna jest orientacja posiadania, a co za tym idzie potrzeba władzy, pieniądza i sławy, o czym już przed Frommem pisał T. Hobbes. Jednak tezy o egoistycznej naturze, a także o tym, że urzeczywistnienie indywidualnego egoizmu, wykorzystanie chciwości ma prowadzić do dobrobytu, a nawet szczęścia, Fromm nie podziela. Nie zgadza się także z innym, nośnym poglądem, wedle którego, jedynym celem życia jest szczęście, rozumiane w sposób utylitarystyczny, jako największa ilość przyjemności dla jak największej liczby osób. Autor, przedstawiając dwa sposoby istnienia, dokonuje swego rodzaju studium natury ludzkiej, wobec wpływów cywilizacyjnych, owe sposoby bycia i jednocześnie myślenia, aby wprowadzić w całość zagadnienia, przedstawia w syntetyczny sposób.

¹³⁷ K. Wojtyła: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin 2000, s. 419.

„W egzystencjalnym modus posiadania moja relacja ze światem opiera się na nabywaniu i zawłaszczeniu, w toku których pragnę wszystkich i wszystko, włączając w to siebie, uczynić swą własnością.

W egzystencjalnym modus bycia musimy odróżnić od siebie dwa znaczenia rzeczowego czasownika. Pierwsze jest negacją posiadania, [...]. W drugim znaczeniu zaś, jak to egzemplifikuje etymologia słowa (Benveniste), wyartykułowane jest przeciwieństwo bycia i przejawu, a więc kontrast między prawdziwą naturą, prawdziwą realnością rzeczy i złudnym pozorem¹³⁸. W rozróżnieniu tym widać podobieństwo z zacytowanym uprzednio fragmentem K. Wojtyły, w rozróżnieniu rzeczywistości wewnętrznej człowieka jako podmiotu, realności i przedmiotu kojarzonego (w zestawieniu z podmiotem) z pozorem. Wspólne, dla obu filozofów jest traktowanie człowieka wobec reszty rzeczywistości, jego istoty postawionej ponad materią, ponad jego dorobkiem, wyżej od wszystkiego tego, co od niego pochodzi. Wszystkie wytwory i dzieła człowieka zarówno w wymiarze kulturowym, jak i cywilizacyjnym stanowią w tych koncepcjach przykłady środków jakie ma do dyspozycji człowiek i którymi może posłużyć się w swoim dążeniu do właściwego, przez siebie świadomie określonego celu (zgodnie z przedstawioną w pierwszej części pracy pozytywną koncepcją wolności, także do wolności bycia podmiotem). Owe świadome określenie celu jednoznacznie sugeruje jakiś cel wyższy, gdzie przedmiot jako środek, służy podmiotowi.

Ludzkie działanie poprzedza określona świadomość, każde doświadczenie wiąże się z jakimś zrozumieniem, w miarę postępu modyfikowanym. W procesie życia, działania i poznawania, zmienia się zarówno podmiot, jak i przedmiot. Działający człowiek w tym procesie ma możliwość dokonania wyboru między dwoma modi egzystencji, a sam dokonany wybór posiada zawsze swoją konsekwencję moralną. Można powyższe zdanie uściślić, iż to czyn ujawnia osobę. „Taka jest bowiem natura korelacji tkwiącej w doświadczeniu, w fakcie „człowiek działa”, że czyn stanowi szczególny moment ujawnienia osoby. Pozwala nam najwłaściwiej wglądać w jej istotę i najpełniej ją zrozumieć. Doświadczamy tego, że człowiek jest osobą, i jesteśmy o tym przekonani dlatego, że spełnia on czyny”¹³⁹.

Istotna w samym opowiedzeniu się za jedną z opcji (modi egzystencji) jest świadomość możliwości samostanowienia, nie ulegania zewnętrznym tendencjom. „Pierwsze określenie samostanowienia w doświadczeniu czynu ludzkiego zawiera w sobie ujęcie sprawczości osobowego „ja”: „ja działałam” to znaczy „ja jestem przyczyną sprawczą” mojego działania, aktualizacji podmiotu – inaczej niż w przypadku wszystkiego, co we mnie tylko

¹³⁸ E. Fromm: *Mieć czy być*. Poznań 2003, s. 66.

¹³⁹ K. Wojtyła: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin 2000, s. 59.

„się dzieje”, ponieważ wówczas przeżycie sprawczości osobowego „ja” nie zachodzi. Ujęcie sprawczości podmiotu działającego w stosunku do jego działania łączy się ściśle z ujęciem jego odpowiedzialności za działanie, co dotyczy nade wszystko zawartości aksjologicznej i etycznej czynu. [...] . Im większa jest świadomość działania oraz świadomość wartości, tym wyraźniej człowiek – podmiot przeżywa samostanowienie. Im wyraźniej zaś przeżywa samostanowienie, tym jaśniej w przeżyciu i w świadomości rysuje się własna sprawczość i odpowiedzialność”¹⁴⁰. Podobnie E. Fromm zwraca uwagę na moment woli, a sam problem odpowiedzialności człowieka jako twórcy cywilizacji jest jednym z problemów głównych jego publikacji *„Mieć czy być”*, (mimo, że problem ten nie jest postawiony i omawiany wprost).

Tam właśnie wielokrotnie pojawia się kwestia świadomości konsekwencji, przyjęcia pewnej postawy, co w rzeczy samej u Fromma jest apelem o świadomą wolność, co oznacza taką wolność, którą trzeba rozumieć i traktować jako nierozłączną całość wraz z odpowiedzialnością. Jan Paweł II w swojej książce *„Pamięć i tożsamość”* pisze o wolności jako o własności woli, która jest darem, lecz uzupełnia tę myśl w następnym zdaniu gdy pisze, że „jest zadana człowiekowi”. Akty ludzkie są wolne, a jako takie, domagają się odpowiedzialności podmiotu. Człowiek chce określonego dobra, wybiera je i z kolei odpowiada za swój wybór.

1.2. Godziwość jako podstawowe kryterium dobra

Na tle takiej metafizycznej, a zarazem antropologicznej wizji dobra, kształtuje się podział, który ma już charakter przede wszystkim etyczny. Jest to podział, a raczej rozróżnienie dobra godziwego (*bonum honestum*), dobra użytecznego (*bonum utile*) oraz dobra przyjemnego (*bonum delectabile*). Te trzy odmiany dobra określają ludzkie działanie w sensie organicznym”¹⁴¹. Człowiek, decydując się na określone wybory, danego rodzaju dobra określa w ten sposób swoje cele. Nawiązując do powyższego rozróżnienia, jeśli wybieramy dobro godziwe, to jest to działanie słuszne, gdyż cel jest zgodny istotą działania. Sytuacja komplikuje się natomiast w działaniu motywowanym celami utylitarystycznymi. To co jest użyteczne, jest tym co daje maksimum szczęścia dla jak największej liczby ludzi,

¹⁴⁰ Ibidem, s. 425-426.

¹⁴¹ Jan Paweł II *Pamięć i tożsamość*. Kraków 2005, s. 42.

nie zawsze jest godziwe. Otwarty pozostaje także problem godziwości środków, jakimi dany cel jest osiągany. Podstawowa kategoria utilitaryzmu, użyteczność, na tyle silnie wrosła w sposób funkcjonowania społeczeństwa współczesnej demokracji, że przesłoniła podstawowy wymiar dobra, owo „bonum honestum”.

Obok użyteczności, dobrem i celem samym w sobie stała się także przyjemność. Współczesny człowiek, wychowany w realiach cywilizacji utilitarnej, wszelkie swoje działanie motywuje najczęściej właśnie kategorią przyjemności. W skali społecznej, w ramach ustroju demokratycznego, wszelkie kwestie rozstrzyga się w myśl racji utilitarnych, natomiast kwestia godziwości dobra, a co za tym idzie, godnego życia, pozostaje na dalszym planie. Powyższy tok rozumowania prowadzi do konstatacji, iż problemem podstawowym cywilizacji współczesnej, człowieka w jej strukturach żyjącym, jest właściwe użycie wolności. To z kolei wiąże się z przyjęciem danego porządku aksjologicznego oraz określonego kryterium preferencji, co ostatecznie jest podstawą wyboru danego dobra, i jednocześnie wyborem określonego sposobu życia.

Świadomość konsekwencji wyboru danego modi bycia, dotyczy tak sfery wewnętrznej człowieka i śladów w tym obszarze, jak i możliwych skutków w skali społecznej czy ogólnoswiatowej. Wybór modusu posiadania czy bycia określa pewien przyjmowany niejako z góry związek ze światem, wyznacza jednocześnie preferowanie określonych wartości. Istotnym w tym kontekście jest stosunek między własnością i wolnością, o którym pisze Fromm. „Obszar wolności ludzkiej ograniczony jest, do stopnia, w jakim związani jesteśmy własnością, wytworzonymi dziełami oraz – ostatecznie – naszym ja”¹⁴². Autor jednocześnie powołuje się na cytowane stwierdzenie D. Mieth uzupełniając podjęte zagadnienie wolności gdy stwierdza „iż wolność – warunek prawdziwej twórczości – jest niczym innym jak porzucaniem własnego ja, dokładnie w takim sensie, w jakim Pawłowa miłość wolna jest od wszelkiego przywiązania do ja. Wolność rozumiana jest jako nieprzywiązanie, uwolnienie od żądy posiadania rzeczy i trwanie przy własnym ja jest warunkiem miłości i twórczego istnienia”¹⁴³.

Trzeba w tym miejscu jednocześnie dodać, że poglądy Fromma często są do tego stopnia idealistyczne, że autor z tej przyczyny krytykowany był za tworzenie utopii. Można także w ogóle zadać pytanie czy współczesny człowiek, w warunkach życia zachodniej cywilizacji, może uwolnić się od żądy posiadania rzeczy? Natomiast z całą pewnością może i powinien podjąć trud znalezienia właściwej miary owego pożądanego. Zagrożeniem dla

¹⁴² E. Fromm. *Mieć czy być*. Poznań 2003, s.117.

¹⁴³ Ibidem, s.118

człowieka jest fakt, iż w zasadzie wszystko może stać się przedmiotem jego pożądania. Mogą być to nie tylko przedmioty, lecz również wykształcenie, rytuał, rozwój, praca zawodowa i trzeba zdać sobie sprawę z tego, że wszystko to, czego pożądamy, samo w sobie nie jest niczym złym, a jedynie złym stać się może, poprzez samego człowieka, który poprzez swoją pożądlivość, traci właściwą miarę tego, co ważne, staje się w ten sposób niewolnikiem swoich namiętności. Jednocześnie spośród wielości dostępnych dóbr zapomina o najważniejszym kryterium przy wyborze danego dobra, zapomina o godności.

Konsumpcyjny charakter współczesnej cywilizacji sprawił, że nawet wiedza nabywana jest także pod kątem przyszłej korzystnej możliwości jej wymiany. Coraz częściej człowiek całą swoją aktywność skupia na zdobywaniu wykształcenia, które umożliwi mu maksymalną konsumpcję, bez możliwości rozwoju zgodnego z indywidualnymi potencjałami, jakie w sobie nosi. Ten sposób podejścia do wiedzy usankcjonowany jest poprzez samo szkolnictwo, gdyż celem nauki stało się wpojenie maksymalnej ilości informacji użytecznych i wartościowych w sensie rynkowym, czyli takich które można dobrze sprzedać. Natomiast samo myślenie w kategoriach jakiegoś całościowego systemu, opartego o choćby podstawową wiedzę humanistyczną, we współczesnym systemie edukacyjnym, (służącym według Fromma przede wszystkim napędzaniu gospodarki), okazuje się nie być szczególnie koniecznym. „Nie zainteresowanie wykładanym przedmiotem, ani nie wiedza czy wgląd w istotę rzeczy, lecz handlowa wartość wiedzy stanowi główny bodziec do zdobywania większego i lepszego wykształcenia. Znajdujemy dziś niebываły entuzjazm dla wiedzy i wykształcenia, a jednocześnie jesteśmy świadkami sceptycznego oraz pogardliwego stosunku do rzekomo niepraktycznego i bezkrytycznego myślenia, które ukierunkowane jest „jedynie” na dążenie do prawdy i które nie ma wymiennej wartości”¹⁴⁴. Gospodarka masowej konsumpcji funkcjonuje tym lepiej im mniej świadomi są potencjalni nabywcy towarów i usług.¹⁴⁵

1.3. Problem reifikacji osoby

Realia gospodarki kapitalistycznej z jej masową konsumpcją stworzyły nowego człowieka, o charakterze merkantylnym, jak określa go Fromm. Orientacja na posiadanie zrodziła pewną nową formułę traktowania własnej osoby jako towaru, o określonych

¹⁴⁴ E. Fromm: *Niech się stanie człowiek*. Warszawa 2005, s.70.

¹⁴⁵ Zob. Idem: *Zerwać okowy iluzji*. Poznań 2000, s. 78-94.

własnościach, podlegającego wymianie, mającego swoją wartość wymienną. Tendencja ta odzwierciedla się nawet w języku, mówi się współcześnie coraz częściej o „zasobach ludzkich” i gospodarowaniem nimi. Człowiek staje się towarem w gospodarce. Podlega ocenie wartości użytkowej jako swoisty pakiet jakości, rezultat wspomnianego wcześniej systemu zdobywania wiedzy. „Za ubliżanie godności człowieka poczytywało się zawsze traktowanie człowieka, jak towaru, wyzyskiwanie go jako środka do swoich celów, podejmowanie poza nim decyzji w sprawach, gdzie decyzja winna była należeć do niego, bo on właśnie był tu kompetentny”¹⁴⁶.

Na rynku osobowości sukces zależy od umiejętności autoprezentacji, a ich typ osobowości powinien konweniować z charakterem wykonywanej pracy, której dana osoba powinna być gotowa absolutnie się poświęcić i w razie potrzeby zrezygnować na rzecz kariery zawodowej z innych sfer życia. Człowiek z osobowością merkantylną powinien być gotowy do podjęcia walki o swoje miejsce w hierarchii społecznej i zwyciężyć z konkurencją. Sukces zależy od umiejętności sprzedania siebie, co powoduje, że na poziomie nieświadomości osoba traktuje się zarazem jak towar i sprzedawcę.

Wspomniany sukces jest miarą wartości i zależy przede wszystkim od adaptacji do warunków gospodarki rynkowej. Osoba pragnie być taka, lub stać się taką, jakiej potrzebuje pracodawca, w razie konieczności może zmienić swoją osobowość i poglądy, dotąd wyznawane zasady, a nawet własne przekonania, jeśli miały by się okazać niepraktyczne w nowym miejscu pracy lub w ogóle w dynamicznie zmieniających się zapotrzebowaniach gospodarki rynkowej. Nieprzydatne są również wszelkie refleksje nad celem czy sensem własnego życia lub próba pytania o tożsamość, kim jestem i ku czemu zmierzam. Jak pisze Fromm, osobie o orientacji merkantylnej obce są uczucia zarówno miłości jak i nienawiści, jako że utrudniają osiągnięcie postawionych celów, wymiany i sprzedaży. Trudno przy takiej orientacji o nawiązanie głębszych relacji zarówno z sobą samym, ze sferą swoich emocji, jak i z drugą osobą. Taka orientacja zawsze musi prowadzić do racjonalnego chłodnego egoizmu, jako pewnej stałej postawy wobec innych, braku bliższych więzi, zubożenia jak na ironie nawet na dobra materialne o które pierwotnie chodziło. Racjonalność jest cechą dominującą gdyż użyteczną w kolejnych szczeblach kariery realizowanej w warunkach współczesnej cywilizacji. Fromm używa w tym kontekście określenia „inteligencja manipulacyjna”, oddając w ten sposób charakter tak działania jednostki jak i ogólnie przyjętych relacji międzyludzkich.

¹⁴⁶ M. Ossowska: *Normy moralne*. Warszawa 1985, s. 55.

Świadomość wzajemnej bezwzględnej konkurencji, wręcz walki, rodzi poczucie alienacji i braku zaufania do innych. Samo życie emocjonalne, jest wręcz przeszkodą w dobrze prowadzonej karierze zawodowej i z tych właśnie względów, jak pisze Fromm, karłowacieje i zanika. Dlatego też osobowości merkantylne, przede wszystkim z tej przyczyny, przy całej ich praktycznej i racjonalnej wiedzy, można nazwać emocjonalnymi analfabetami.

Termin „charakter merkantylny” opisuje podobne cechy osób które Marks nazywa „charakterami wyalienowanymi”, także krytycznie odnosząc się do tendencji zmian w mentalności człowieka, jakie niosą z sobą realia gospodarki kapitalistycznej. Fromm powołując się na Marksa, analizuje pojęcie alienacji jako problemu moralnego i psychologicznego w cywilizacji. To właśnie Marks pierwszy dostrzega w alienacji czynnik destrukcyjny dla człowieka w świecie wartości. Nazywa człowieka podmiotem lecz wyalienowanych potrzeb, towarem, który jest świadomy siebie, jest tym samym zdehumanizowany.

Fromm w swojej książce *„Zerwać okowy iluzji”* szeroko cytuje Marksa, w jednym z fragmentów czytamy. „Człowiek – towar zna tylko jeden sposób odniesienia się do zewnętrznego świata – przez posiadanie i konsumowanie (używanie) go. Im bardziej jest wyalienowany, tym bardziej poczucie posiadania i używania konstytuuje jego relacje ze światem „Im mniej jesteś, im słabiej przejawiasz swoje życie, tym więcej masz, tym większe jest twoje wyalienowane życie, tym więcej gromadzisz swojej wyalienowanej istoty”¹⁴⁷. Człowiek taki nie doświadcza już siebie jak podmiotu, sprawującego kontrolę nad własnym życiem. Nie może także czuć się silny, jest raczej przerażony i stłamszony. „Człowiek nowożytny, żyjący w społeczeństwie przemysłowym, odmienił postać i siłę bałwochwalstwa. Sam stał się przedmiotem powodowanym przez ślepe siły ekonomiczne, które rządzą jego życiem. Oddaje cześć dziełom swoich rąk, sam zmieniając się w rzecz”¹⁴⁸.

Wszystkie wymienione wyżej zjawiska, a zwłaszcza współczesna tendencja absolutnego skupienia na celach zewnętrznych, kierowanie się w swoim rozwoju impulsami i potrzebami, nie płynącymi od wewnątrz, jest zagrożeniem dla zachowania podmiotowości człowieka. W samym pojęciu podmiotowości zawiera się (choć nie w sposób bezpośredni) pewna intuicja, lub pragnienie, aby człowiek w swojej istocie nie redukował się do czegoś stojącego w hierarchii niżej. Tak rozumiana redukcja jest ruchem przeciwnym do tego jaki jest charakterystyczny dla człowieka, ruchem wolnego, wynikającego z indywidualnych

¹⁴⁷ E. Fromm: *Zerwać okowy iluzji*. Poznań 2000, s. 78.

¹⁴⁸ Ibidem, s. 87

potrzeb, nieskrępowanego rozwoju. Realizacja indywidualnego potencjału osoby jest warunkiem zachowania podmiotowości, człowieka, który ma możliwość kreowania samego siebie, tworzenia własnej osobowości. Bycie twórcą można by określić jako prawo konstytutywne dla natury ludzkiej. Bycie wolnym twórcą jest cechą osoby ludzkiej, w tym wyraża się jej bycie podmiotem. Można wobec tego stwierdzić, iż podmiotowość jest wartością o tyle szczególną, iż można ją zagubić w procesie cywilizacyjnym w sposób niezauważalny. Przejście z pozycji twórcy do funkcji narzędzia w cywilizacji ukryte jest za zasłoną stopniowych ułatwień i przyjemności codziennego życia, jakie niesie z sobą nauka i technika.

Na zagrożenie indywidualności i podmiotowości ludzkiej zwrócili uwagę przede wszystkim personaliści. Przekonanie to uwypuklał także wielokrotnie Scheler, twierdząc że osoba ludzka jest bytem, który ustawicznie staje się i tworzy. Wpływ Schelera odegrał także znaczną rolę w filozofii współczesnej. Oprócz Karola Wojtyły, jego myśl etyczną w dużej mierze przejął Nicolai Hartmann, także u personalisty E. Mouniera znajdujemy twierdzenia o tym, że człowieka nie należy traktować jako anonimowego statystycznego przedmiotu. Człowiek w swojej osobie jest indywiduum, który ma wyrażać się w sposób wolny, poprzez różne akty. Sama niepowtarzalność osoby sugeruje rozwój dyktowany wyłącznie indywidualną, wewnętrzną strukturą i potrzebą. „W obrębie konkretnej skończonej osoby można wyróżnić dwie sfery: intymną i społeczną. Są to, jak mówi Scheler, „tylko strony i widoki jej niepodzielnej całości”. Swej absolutnie intymnej sfery dana osoba nie dzieli z nikim. Dlatego Scheler nazywa ją również „sferą samotności”. Natomiast względnie intymne sfery osoby są dostępne niektórym kręgom ludzi. Ich istnienie wiąże się z przynależnością danej osoby do rozmaitych zbiorowości. Sfera osoby, dzięki której należy ona do zbiorowości A, jest względnie intymna wobec sfery, poprzez którą jest włączona do zbiorowości B”¹⁴⁹. Według Schelera istotnym momentem dla człowieka jest ukonstytuowanie się w człowieku sfery noetycznej, jako osoby niezależnej, gdzie do głosu dochodzi czynnik duchowy, autonomiczny wobec determinacji witalnych, popędowych.

W tym obszarze rodzi się wolność, człowiek jest wolny wobec myślenia jedynie kategoriami utylitarnymi i otwarty na świat. Może się sprzeciwić, preferując określone wartości, potrafi także oddzielić istotę (Wesen) od istnienia (Dasein). Osoba u Schelera jest niezależna od systemu psychowitalnego, jest „psychofizycznie indyferentna”. Scheler

¹⁴⁹ A. Węgrzecki: *Scheler*. Warszawa 1975, s. 85.

przyznaje tutaj znaczną autonomię osobie, tym samym bardziej obarcza także większą odpowiedzialnością samego człowieka.

Z drugiej strony natomiast Scheler podobnie jak Fromm dostrzega te elementy rozwoju cywilizacyjnego, które tak wiele zmieniły w sposobie życia, myślenia i wartościowania człowieka, jakimi są praca i nabywanie, „które dla typu dawniejszego były działalnością dowolną, dyktowaną w mniejszym lub większym stopniu przez potrzeby życiowe, a dla człowieka nowożytnego stały się czymś popędowym i dlatego czymś pozbawionym granic”¹⁵⁰. To właśnie praca i nabywanie w warunkach gospodarki kapitalistycznej stają się przyczyną zasadniczej zmiany orientacji i tym samym przesunięcia w systemie wartości człowieka. Praca i nabywanie sprawiły, że coraz powszechniejszym jest stawianie wyżej tego, co pochodzi od człowieka, jego produktu materialnego, od niego samego, od osoby.

Przedstawiony przez Fromma modus posiadania opiera się i wywodzi z własności prywatnej, gdzie liczy się jedynie nabywanie, utrzymywanie oraz ewentualnie pomnażanie dóbr materialnych. W takich realiach człowiek jest tym, co posiada, jego wartość jest od tego zależna. Człowiek sam siebie reifikuje, zarówno on, jak i to co posiada staje na tym samym poziomie, w tym samym porządku, w jednej linii z przedmiotem, można powiedzieć, że człowiek i przedmiot wzajemnie się posiadają. „Egzystencjalny modus posiadania nie daje się ustanowić w ramach żywego, twórczego procesu zachodzącego między przedmiotem a podmiotem, jedno i drugie zamienia się bowiem w rzecz. Taka relacja nie należy do życia lecz do śmierci”¹⁵¹.

1.4. Podmiotowość i rozwój jako prawo natury ludzkiej

Modus bycia jest znacznie trudniejszy do przedstawienia, gdyż jest związany z przeżywaniem, które z konieczności jest zawsze indywidualne, неповtarzalne i subiektywne. Jako wstępnych warunków, modus bycia wymaga wolności, niezależności i krytycznego myślenia. Tym jednak, co nadaje dynamiki tak osobie, jak i całej społeczności jest aktywność wewnętrzna człowieka, polegająca na twórczym wykorzystaniu indywidualnych możliwości. Swobodne rozwijanie własnych potencjałów, możliwości,

¹⁵⁰ M. Scheler: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*. Warszawa 1994, s.93.

¹⁵¹ E. Fromm: *Mieć czy być*. Poznań 2003, s.135.

talentów nie zamyka się w sferze empirycznej. W istocie jest znacznie czymś więcej, jest tworzeniem siebie zgodnie z wewnętrzną potrzebą, rozwojem ducha, a więc zachowaniem swojej podmiotowości. Godność człowieka polega na możliwości wyrażenia siebie, z jednej strony w sposób uporządkowany i systematyczny, z drugiej natomiast w spontanicznej ekspresji wynikającej tylko i wyłącznie z własnych potrzeb, indywidualnych potencjałów (osadzonych oczywiście, w przedstawionym wcześniej horyzoncie aksjologicznym). Tego typu świadomość uzyskać można poprzez doświadczenie indywidualne, wolnego od konwencji cywilizacyjnych, bycia twórcą siebie. Ważnym czynnikiem tego procesu jest dopuszczenie uczuć, przeżycie i poznanie siebie w samej sferze emocji, trudne do wyrażenia słowem. Nie oznacza to, że modus bycia jest możliwy jedynie w tym obszarze i nie dopuszcza lub nie docenia strony racjonalnej. Zarówno jedna jak i druga sfera jest konieczna do całościowego, pełnego wyrażenia siebie w sobie i w świecie zewnętrznym.

Strukturę posiadania obrazuje metafora martwego świata, w strukturze bycia natomiast panuje zasada życia rozszerzona o sferę irracjonalną. Modus bycia nie jest jednak drogą łatwą zwłaszcza w realiach współczesnej cywilizacji, gdzie dla wielu rezygnacja z przyjemności posiadania okazuje się zbyt trudna. W realiach gospodarki rynkowej modus posiadania kojarzy się z pewną, dobrze wydeptaną przez tłum drogą o dającym się przewidzieć konkretnym, wymiernym celu. Natomiast modus bycia jawi się współcześnie jako kręta, pnąca się w górę ścieżka, której cel jest nieznany, nie jest przewidywalny w racjonalnych kategoriach, jest ryzykowny i z tej przyczyny wybierany coraz rzadziej.

Fromm podkreśla, że tym co nadaje byciu człowieka w znaczeniu przyjętej orientacji, jego rację, jest zdolność do bycia aktywnym, a także zdolność do bycia uczniem. Wyróżniając aktywność niewyalienowaną, z nią łączy zachowanie podmiotowości człowieka. Taka aktywność jest manifestacją indywidualnych potencji twórczych i w tym akcie człowiek ma możliwość doświadczyć siebie jako podmiotu. Przeciwnieństwem tak pojętej działalności jest działalność wyalienowana, gdzie człowiek w zasadzie nie działa kierując się impulsami wewnętrznymi, lecz jest poddany działaniom sił zewnętrznych. Doświadczenie siebie, jako podmiotu, jest uzależnione od źródła z którego płynie potrzeba. Aktywność niewyalienowana jest wolnym tworzeniem zgodnym z własnymi potencjałami. Fromm nie ogranicza twórczości do jakiejś wąskiej grupy osób. Uważa, iż tak pojęta twórczość dostępna jest każdemu, kto będzie w stanie podołać jej wyzwaniu. „Egzystencja oraz rozwijanie specyficznej mocy organizmu są jednym i tym samym. Wszystkie organizmy mają wrodzoną tendencję

do aktualizowania swoich specyficznych możliwości. Cel życia należy ujmować zatem jako rozwinięcie mocy człowieka zgodnie z prawami jego natury”¹⁵².

Chęć wyrażenia siebie tkwi w każdym człowieku, jest jego naturalnym prawem i odczuwane jest jako potrzeba. Dlatego uleganie wszelkim modom, konwencjom czy trendom cywilizacyjnym w kwestiach zasadniczych wyborów jest działaniem wbrew naturze i w ostatecznym wymiarze działaniom przeciw sobie, na własną szkodę.

Mimo iż Fromm dostrzega tak wiele pozytywnych aspektów w procesie wyrażania siebie, to zdaje sobie sprawę z ryzykowności takiego przedsięwzięcia. Strach przed wolnością powodowany jest tym, iż każde z kolejnych przedsięwzięć obarczone jest ryzykiem poniesienia porażki. Posiadanie natomiast daje nam poczucie pewności, a w rezultacie bardziej skłania do ostrożności lub nawet bierności. Pójście naprzód wymaga odwagi, dlatego jest przedmiotem dumy dla tych, którym jej starcza. Z drugiej strony podziwiamy tych, których stać na własną wizję i starcza wytrwałości w jej realizowaniu. Jest to stały motyw mitologii, odwagi porzucenia tego, co się posiada, porzucenia bezpiecznego miejsca, własności, rodziny, ziemi, aby pójść naprzód. W micie spotykamy właśnie ideę życia bez przywiązania, pójścia za głosem serca, bez gwarancji na cokolwiek, w samotności i bez posiadania czegokolwiek. Podziw dla takich bohaterów wynika z tego, iż czujemy, że chcielibyśmy tak żyć, lecz brakuje nam często odwagi i wiary w siebie.

Na pozór wydaje się, że takie życie z praktycznego, racjonalnego punktu widzenia się nie opłaca, a jednak fascynuje, nie pozwala przejść obojętnie i skłania do refleksji. I można zauważyć tutaj pewną zależność, im bardziej dana osoba zorientowana jest na posiadanie tym fascynacja postawą niezależną wobec posiadania jest większa. Osoba zamożna i ostrożna, od strony materialnej bezpieczna i właśnie poprzez fakt posiadania jej sytuacja z drugiej strony zależna jest od tej sfery zewnętrznej, której zadaniem było zapewnienie pełnej niezależności. Świadomość tego, że wszelkie dobra można utracić, a w najlepszym razie trzeba pozostawić, nasuwają podstawowe pytanie o to, co ostatecznie pozostaje, co jest dla człowieka ważne i z czego będzie rozliczony. Czy zgromadzona materia ma obecnie, czy będzie miała jakieś znaczenie poza jej wartością rynkową. Jeśli przyjmuje koncepcję eschatologiczną to takie pytanie musi rodzić niepokój, kogoś kto skupił się wyłącznie na jednej, zewnętrznej stronie swojej egzystencji. „Niepokój i niepewność zawarte w niebezpieczeństwie tego, co się posiada, zupełnie nieobecne są w modus bycia. Jeśli jestem tym, kim jestem, nie zaś tym, co posiadam, nikt nie może pozbawić mnie pewności ani

¹⁵² E. Fromm: *Niech się stanie człowiek*. Warszawa 2005, s.33.

zagrozić mojemu bezpieczeństwu i poczuciu tożsamości. Centrum mojej osobowości spoczywa wewnątrz mnie samego, moja zdolność bycia i ekspresji podstawowych władz mentalnych jest częścią struktury charakteru i zależy wyłącznie ode mnie”¹⁵³.

Wraz z potrzebą zrozumienia człowieka i konieczności postrzegania go jako niepowtarzalnego indywiduum, w naturalnym porządku rzeczy pojawia się potrzeba widzenia człowieka w ogóle jako podmiotu i zrozumienia go, przede wszystkim jako osobowej podmiotowości. Nie chodzi w tym momencie jedynie o metafizyczną obiektywizację człowieka, który jest podmiotem działającym, świadomym i odpowiedzialnym za swoje czyny. Chodzi o pokazanie człowieka jako podmiotu przeżywającego, to co robi i to, co odczuwa. W tym bowiem wyraża się jego podmiotowość w wymiarze indywidualnym.

Istotnym w toku tych rozważań jest przypomnienie kategorii świadomości bytu ludzkiego. Człowiek jest dany jako podmiot, jako przeżywający siebie podmiot, konkretne „ja” będące podstawą osobowej podmiotowości człowieka. Taki typ widzenia człowieka, jego osobowej podmiotowości, bliski jest koncepcji personalistycznej.

„Doświadczenia człowieka nie można wyczerpać na drodze redukcji „kosmologicznej”, trzeba zatrzymać się przy tym, co jest jego „nieredukowalnym”, przy tym co w każdym człowieku jest jedyne i niepowtarzalne, poprzez co on jest nie tylko „tym właśnie” człowiekiem – jednostką gatunku, ale przez co jest osobą – podmiotem: dopiero wówczas obraz człowieka jest prawidłowy i kompletny. Nie ma możliwości skompletowania go na drodze samej redukcji, nie można też pozostawić w obrębie samego „tego, co nieredukowalne” (bo to oznaczałoby niezdolność wyjścia z czystego „ja”) – trzeba poznawczo dopełnić jedno drugim”¹⁵⁴. W przeżyciu można poznać człowieka, gdyż wtedy odsłania się jego osobowa struktura, jego prawda samostanowienia, w której siebie posiada.

Wolność człowieka, jawiąca się poprzez czyny, przypomina jemu samemu o sobie jako zadaniu, przypomina o konieczności potwierdzenia siebie tak w działaniu jak i wewnętrznych rozstrzygnięciach sumienia. W tym też człowiek doświadcza siebie jako osoby, przeżywa, jest osobą i podmiotem oraz ma możliwość rozwoju, w tym właśnie wyraża się jego godność. Poprzez konieczność samostanowienia, decyzje i czyny człowiek siebie odnajduje, jest sobie dany a jednocześnie zadany. W sensie moralnym człowiek spełnia się przerastając samego siebie, transcendując własne ja ku wartościom, czym jednocześnie daje wyraz swojej odpowiedzialności. Jako osoba człowiek odsłania się w czynie, jest podmiotem

¹⁵³ E. Fromm: *Mieć czy być*. Poznań 2003, s.177.

¹⁵⁴ K. Wojtyła: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin 2000, s. 440.

czynu i poprzez wolę kieruje swoim postępowaniem, określa swoje własne ja.¹⁵⁵ Samostanowienie i rozwój zgodny z własnym wewnętrznym prawem, najwyraźniej wskazuje na bycie podmiotem. Chociaż Jan Paweł II wyraźnie akcentuje sferę praktycznego życia, działania, wskazuje na wagę czynu, to w kwestii głównego problemu, mieć czy być, wypowiada się jednoznacznie w artykule „*Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*”, gdzie czytamy. „Tak więc, bez ujawnienia i uwydatnienia tych elementów, poprzez które identyfikuje się samo „humanum” ludzkich działań – czyli zarazem transcendencja osoby – należy zasadniczo wątpić w trafność odczytania autentycznie ludzkiej Praxis w danej teorii człowieka czy też całej rzeczywistości. Należy także wątpić w słuszność stawiania takiej teorii u podstaw ludzkiej praxis, aby na nią wpływała. Może ona nawet przynosić doraźne korzyści, może służyć wzbogaceniu świata wytworów człowieka, zwłaszcza materialnych – samego jednakże humanum nie pogłębia, nie służy mu, raczej zagraża. Na drodze takiej praxis człowiek może nawet więcej mieć, więcej posiadać rzeczy, ale stanowczo nie może bardziej i pełniej być – być jako człowiek”¹⁵⁶. Można jeszcze w tym kontekście zapytać o samo zaplecze w naturze ludzkiej na ów modus bycia, skoro w czasach współczesnych daje się zauważyć tak ogromny pęd do posiadania. Świadomie niniejszą pracę rozpocząłem od przedstawienia dwóch podstawowych koncepcji natury ludzkiej wobec postępu, bazując na poglądach T.Hobbesa i J.J.Rousseau.

E.Fromm natomiast oskarża system ekonomii kapitalistycznej dwudziestego wieku o to, że spowodował taki ogrom szkód w całości psychiki człowieka, czyli zarówno w sferze emocjonalnej jak i racjonalnej. Cywilizacja utylitarna redukuje istotę ludzką, jej moralność, do poziomu czystej użyteczności, na domiar złego według tak pojętej etyki traci sens samo sedno moralności, jakim jest transcendencja osoby, w której moralność się urzeczywistnia. Podstawowym kryterium motywacji człowieka zarówno w działaniu, jak i w myśleniu tak według Fromma jak i Jana Pawła II nie może być użyteczność, gdyż przeczy to już choćby samej idei wolności w której tkwi podstawa sensu istnienia i godności osoby ludzkiej.

Utylitaryzm pomija podstawowy wymiar dobra, jakim jest wspomniane już wcześniej dobro godziwe, preferując korzyść własną lub grupy, czyniąc je celem działania. Można powiedzieć, że utylitaryzm wypromował użyteczność i przyjemność, wykorzystując słabość człowieka i jego skłonność do wygodnego życia, zabierając mu jednocześnie coś znacznie więcej. Już sam Kant zauważył, że wysunięcie przyjemności na plan pierwszy jest niebezpieczne, gdyż zagraża istocie moralności. Zakwestionował on w swoim systemie

¹⁵⁵ Por. E. Fromm: *Mieć czy być*. Poznań 2003, s. 149-159.

¹⁵⁶ K. Wojtyła: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin 2000, s. 473.

etycznym użyteczność a także przyjemność. Naturalnym jest, że w kontekście poruszanego tutaj problemu osoby wobec cywilizacji, nasuwa się druga postać imperatywu kategorycznego: „postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w swojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze jako celu, nigdy jako środka”. Kant wskazując na osobę jako kategorię pierwszorzędą położył w ten sposób podwaliny pod współczesny personalizm w etyce, co jest jego wielką zasługą. Samo postępowanie natomiast przypomina po raz kolejny o podstawowym problemie współczesnego człowieka, jakim jest właściwe użycie wolności, który to problem jest jednocześnie pytaniem o jego odpowiedzialność. „Człowiek może czynić dobrze lub źle, ponieważ jego wola jest wolna, ale także omylna. Kiedy wybiera, czyni to zawsze według jakiegoś kryterium. Tym kryterium może być godziwość obiektywna lub też użyteczność w znaczeniu utylitarystycznym. Etyka absolutnego imperatywu Kanta słusznie uwydatniła zobowiązujący charakter moralnych rozstrzygnięć człowieka. Chyba jednak równocześnie oderwała się od tego, co stanowi prawdziwe obiektywne kryterium owych rozstrzygnięć: uwydatniła podmiotową powinność, natomiast oderwała się od tego, co jest fundamentem moralności, czyli od bonum honestum”¹⁵⁷.

Godność, będąc transcendentną wobec działającego podmiotu wyraża się w jego zwróceniu ku wyższej wartości, wtedy człowiek przerasta siebie i wtedy staje się osobą. Człowiek w swoim działaniu wiecznie do godności dorasta, musi nieustannie o nią zabiegać, nie może natomiast jej posiadać. Inaczej mówiąc, godności nie można raz na zawsze zdobyć lub otrzymać, dzięki jakimkolwiek swoim zasługom lecz sam człowiek wobec godności musi pozostać w wiecznym wysiłku dorastania do niej, gdyż w swojej istocie i w swoim człowieczeństwie, sam dla siebie jest zadaniem.

¹⁵⁷ Jan Paweł II *Pamięć i tożsamość*. Kraków 2005, s.45.

2. Współodczucie będące przekroczeniem własnego „ja” według Maxa Schelera

2.1.Dwie formy współodczucia

Max Scheler chcąc uwypuklić znaczenie jakie przypisywał uczuciom w swojej koncepcji etyki, która łączyła się u niego z szerszą wizją życia emocjonalnego nazywał często całość swojego poglądu „emocjonalnym intuicjonizmem”. Taki punkt wyjścia wiązał się u tego myśliciela z przekonaniem, że tylko uczucia pozwalają człowiekowi na bliższy wgląd w dziedzinę wartości. Uczucie postawione zostało w akcie poznania jako równorzędne i poznawczo równie efektywne, tym samym zarówno sfera emocji jak i rozumu są równowartościowymi w poznaniu swojego przedmiotu, uzyskując wiedzę aprioryczną, która charakteryzuje się najwyższym stopniem pewności.

Tak przedstawiane przez Schelera uczucia pełnią rolę poznawczą, co w rzeczy samej wynika w tej koncepcji z ich natury. W życiu człowieka w samej jego strukturze jedności psychofizycznej uczucie stanowi pewną dziedzinę sfery wewnętrznej, którą nie można sprowadzić do jakichkolwiek innych przeżyć.

Jako najniższe Scheler wyróżnia uczucia zmysłowe należące do emocjonalnego życia człowieka, dalsze natomiast poziomy to uczucia witalne, psychiczne i duchowe posiadające coś na kształt własnej autonomii. Na każdym poziomie bytu ludzkiego od najniższego, cielesnego do sfery najwyższej - noetycznej, uczucia określają istnienie człowieka. Czynniki emocjonalne stwarzają pełnie wraz z racjonalnymi, co stawia istotę ludzką jako szczególnie wyróżnioną, zajmującą w hierarchii bytowej miejsce ponad innymi istotami żywymi. Dzięki temu uposażeniu jedynie człowiek ma możliwość pełnego uczestnictwa w świecie, jako istota obdarzona intelektem a jednocześnie emocjonalna i duchowa. Taka konstrukcja człowieka sprawia, iż ma on możliwość urzeczywistniania wartości dzięki temu, że samą wartość potrafi poznać, osiąść, a na pewnym poziomie rozwoju odczuwa stałą potrzebę wartości. Takie akty emocjonalne, jak współodczucie i odczucie stały się korelatem lub nawet moralnym archetypem łączącym współistnienie rodzaju ludzkiego na poziomie świadomym i nieświadomym. „Wróćmy teraz do współodczucia, które buduje się przede wszystkim na dotychczas rozważanym komponencie odczuwającego rozumienia. Należy tutaj wpraw

odróżnić cztery całkiem odmienne fakty. Oto one: (1) bezpośrednie współodczuwanie „z kimś” , np. jednego i tego samego cierpienia; (2) współodczucie „czegoś”: współradowanie się jego radością i współcierpienie jego cierpienia; (3) czyste zarażenia uczuciowe; (4) prawdziwe odczucie jedności”¹⁵⁸. Scheler już na samym wstępie swojego dzieła „Istota i normy sympatii” zauważa iż współodczucie błędnie postrzegane jest (przez niektórych etyków) jako tą wartość moralną z której można wywieść jedynie zachowania wartościowe. Jest to rozumowanie błędne gdyż zasadniczo samo współodczuwanie jest zupełnie ślepe na wartość tego co przeżywa, a w sam zakres przeżycia może wejść także aspekt negatywny. Współodczucie jako wartość ma sens jedynie w aspekcie pozytywnym i takie ujęcie będzie przedmiotem mojego zainteresowania.

Max Scheler poddając współodczucie analizie fenomenologicznej zauważa pewne wspólne myślenie badaczy zajmującymi się tym zagadnieniem. Człowiek wychodząc od najbardziej podstawowych, najprostszych reakcji wobec poznanego cierpienia drugiej osoby, w akcie współodczucia stawia siebie w sytuacji cierpiącego. „Prawdziwe współodczucie objawia się właśnie w tym, że włącza ono naturę i egzystencję kogoś innego oraz jego indywidualność w przedmiot współcierpienia i współradości. Czy istnieje głębsza współradość jak z tego, że ktoś jest tak doskonały, dzielny, czysty, itd., jaki jest? I współcierpienie głębsze od tego, że on musi tak cierpieć, jak cierpi, ponieważ jest „takim człowiekiem”? Zwłaszcza w fenomenie „litości”, która jest jednocześnie wzmożonym współcierpieniem „z wyżyn”, „z wyżyn” mocy i godności współcierpienie przybiera ów dotyczący bytu charakter”¹⁵⁹.

Jeśli owo współcierpienie lub współradość stają się współudziałem drugiego człowieka to najpewniejszą ich gwarancją zawsze jest miłość a samo myślenie racjonalne nie wystarcza, a nawet może być ono kojarzone z egoizmem, a tym samym jako takie musi pozostać uznane jedynie za część całości. Istniejący fenomen czucia i rozumienia sprawia że odczuwając potrzebę ulżenia cierpiącemu formułujemy intencję, określającą nas w kategorii moralnej. W swoim systemie etycznym Max Scheler przyjmując założenia fenomenologii, wychodzi z założenia, że jeśli nauka jako taka w ogólnym pojęciu, opiera się na doświadczeniu, to etyka jeśli ma wystąpić jako nauka, powinna oprzeć się na doświadczeniu fenomenologicznym.¹⁶⁰ Jeśli zgodnie z tokiem myśli Schelera rozpatrzmy sytuację typową, gdy w obliczu cierpienia lub radości drugiej osoby stawiamy

¹⁵⁸ M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1980, s. 28.

¹⁵⁹ Ibidem, s.70-71.

się w jej sytuacji, zadając sobie pytanie „co by było gdyby nas to spotkało”, to jeśli reagujemy współcierpiąco lub współradującą na zasadzie jedynie pewnego rodzaju przypuszczenia, to wówczas samo uczucie jak i możliwe za nim idące zachowanie nie posiadałyby kategorii moralnie pozytywnych. Uczucie fenomenalnie ukierunkowane na drugiego człowieka jeśli przybiera charakter chwilowego iluzorycznego impulsu należałoby traktować jako idiopatyczne i z tej przyczyny zachowujące jedynie pozory prawdziwie urzeczywistnionej wartości. Tak przeżyte uczucie które należałoby wobec tego nazwać jedynie odczuciem, nie posiada prawdziwej wartości moralnej i w istocie sprowadza się do zachowania egoistycznego.

„Prawdziwe współodczucie jest jedynie funkcją – bez własnego stanu uczuciowego, na który kieruje się intencją. Dany we współcierpieniu stan uczuciowy [osoby] B jest całkowicie dany w drugim [człowieku]; ani nie przywędrowuje on w A, który współcierpi, ani nie „wytwarza” „takiego samego” czy „podobnego” stanu w A. A tylko go współcierpi, lecz nie posiada jako realnego przeżycia”¹⁶¹. Faktycznie w realnym życiu istnieje cała gama zachowań charakteryzujących się jedynie pewną pozornością wartości współodczucia stwarzając w rzeczy samej tylko samą jego iluzję. Tak fałszywie pojęte i przeżywane uczucia, negatywne pod względem moralnym mogą prowadzić do działań, także z pozoru jedynie korzystnych i tym samym błędnie ocenianych jako pozytywnie.

Max Scheler odróżnia dwa sposoby życia. Pierwszy, ten który jest spełniony pod względem moralnym jak i rozwoju ku transcendencji osoby spełnia warunek możliwości życia sobą i daje jednocześnie możliwość ofiarowania siebie drugiej osobie. Tylko ktoś posiadający siebie prawdziwego, co jest oznaką jego wolności, z tego powodu i pod tym warunkiem może komuś siebie ofiarować. Przeciwnieństwem prawdziwego wartościowego oddania się drugiemu człowiekowi jest postawa druga, gdzie człowiek żyje rezygnując z siebie samego. Nie żyje tym samym własnym życiem, realizuje określoną konwencję zamiast własnej osobowości. Tak przyjęta postawa zasługuje na miano niewolnika, jako przykład realizacji negatywnej koncepcji wolności „od siebie”. Taka rezygnacja odbiera poczucie własnej wartości i moralnego życia tak istotnego dla możliwości prawdziwego, pełnego współodczucia. Życie poza sobą niszczy się samo przez się, poprzez swój proces powodując wcześniej czy później bunt, który jeśli nie stanie się przyczyną całkowitej zmiany postawy to stanie się destrukcyjny. Bunt bez możliwości jego ekspresji, jego wyrażenia,

¹⁶⁰ Zob. K. L. Schmitz: *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Papieża Jana Pawła II*. Kraków 1997, s. 56-57.

¹⁶¹ M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1980, s.74.

bez wolności do zmiany, staje się uwięzioną negatywną energią działającą destruktywnie, prowadzącą do nienawiści skierowanej zarówno w stronę wewnętrzną, ku sobie samemu, jak i zewnętrzną, - do świata.

2.2. O możliwości uchwycenia czyich przeżyć

Autentyczne, czyste współodczuwanie dla Schelera jest: „prawdziwym sięganiem poza siebie i wejściem w drugiego oraz w jego indywidualny stan, prawdziwym i rzeczywistym transcendowaniem siebie samego”¹⁶². O współodczuciu można powiedzieć, iż przenika świat ożywiony zyskując na intensywności proporcjonalnie do wzrostu poziomu moralnego człowieka. Trzeba w tym miejscu jednak powyższą tezę uzupełnić, poprzez uwzględnienie zależności samej intensywności przeżycia aktu współodczucia od naszych zdolności intelektualnych. Im dane przeżycie (na przykład lęku lub bólu) czy to zwierzęcia lub człowieka, jest dla nas bardziej zrozumiałe, tym łatwiej budzi nasze współodczucie.

Po przeciwnej stronie, dalekiej od rozumienia, znajdują się doznania zmysłowe drugiego człowieka lub zwierzęcia, które na zawsze pozostają dla nas zupełnie niedostępne, podobnie jak nasze dla innych a to z oczywistych powodów indywidualnej niepowtarzalności organizacji psychofizycznej, co przekłada się na indywidualne i dla każdego z osobna niepowtarzalne doznania zmysłowe, których doświadcza każdy z nas w indywidualny i niepowtarzalny sposób.

Podobnie indywidualne przeżycia duchowe należą do sfery absolutnie niezależnej a tym samym są niedostępne, dla możliwości pełnego poznania ich specyfiki. Kryterium zrozumienia danego doświadczenia sprawia, że da się ono współodczuć niezależnie na przykład od różnic czasowych gdy poznajemy czyjeś lub własne cierpienie, które działo się w przeszłości. „Ale są przeżycia, które znikają, skoro przebrzmiały (ból zmysłowy, zmysłowa rozkosz, akt spostrzegania) i inne, które trwają nadal w modus nieaktywności: one to tworzą owe jedności, za pomocą których spoglądając, możemy również spoglądać wstecz w przeszłość (miłość, nienawiść, przyjaźń), i konstytuują owe kompleksowe twory, które mogą być nam dane w jednym akcie naoczności: moje dzieciństwo, czas moich studiów itd. W ten sposób byłaby wskazana różnica pomiędzy refleksją, w której przeżycie aktowe

¹⁶² M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1980, s. 82,

jest absolutnie dane, a spostrzeżeniem wewnętrznym w ogóle, jak też budującymi się z tego [„materiału”] złożonymi jednościami i przejawiającym się w nich indywidualnym Ja”¹⁶³.

Istotnym w kwestii naszych możliwości uchwycenia czyich przeżyć, przyjęcia do swojej świadomości i następnie do pozostawienia w trwałej pamięci jest możliwość ich zrozumienia, która uwarunkowana jest charakterem przeżytych własnych przeżyć. Również różnice wynikające z odmiennych doświadczeń różnych nacji, czy też zdarzających się w obszarach odmiennych kulturowo, jeśli są dla nas zrozumiałe stają się łatwiejsze do przyjęcia i współodczucia. „Tylko dlatego rozumienie, odczuwanie i współodczuwanie zarówno cudzych stanów, jak też cudzych wyczuwanych wartości i aksjologicznych stanów rzeczy (jakieś zespolenie czystego współodczuwania z czuciem wartości) może naprawdę rozszerzyć nasze życie, wyprowadzając nas z ciasnoty naszego realnego przeżywania, rozgrywanie się tych czy innych realnych przeżyć oddać już decydującej władzy pełni życia, danej otwartemu sercu dzięki rozumieniu i współodczuwaniu stanów oraz wartości otoczenia i historii”¹⁶⁴. Taka postawa uwalnia samego człowieka od ciasnych ram jego wyłącznie przeżyć, otwierając go na doświadczenia innych ludzi, odmiennych od nas pod wieloma względami, a dzięki przeżytej wspólnej wewnętrznej solidarności, następuje otwieranie, poprzez moralny akt w sobie.

Tak wступujemy na nową drogę wewnętrznej przemiany, do tego stopnia iż często samemu życiu już w ramach danej społeczności, tym samym aktem nadajemy nowy kierunek, podejmujemy nowe działania. Nie można jednoznacznie określić jakie czynniki mogą spowodować taką zmianę. Może sprawić to wielkie cierpienie lecz równie dobrze mały drobiazg, który choć zupełnie niepozorny, może poruszyć wielką lawinę. Max Scheler w niektórych fragmentach pisze o niezmiernie istotnym aspekcie współodczuwania, o jego samoistności oraz samoobecności, co wskazywać by mogło na pewnego rodzaju autonomię i niezależność tej wartości w stosunku do człowieka, jako podmiotu moralnego.

Max Scheler poddając fenomenologicznej analizie problem współodczucia, przykładając założenia badawcze tej metody do wartości etycznych, nie ujmuje przedmiotowej istoty tych wartości gdyż one pojawiają się w przeżyciu danego podmiotu. W rozdziale przedstawiającym teorie metafizyczne, rozpoczyna od tej najbardziej znanej autorstwa A. Schopenhauera. „Według niego we współodczuciu otwiera się jedność bytu leżąca u podstaw wielości Ja. Dzięki współodczuciu ginie wiążący nas „pozór”, mocą którego każdy uważa swoje Ja za coś realnego i samoistnego. Zwłaszcza we współcierpieniu mamy

¹⁶³ E. Stein: *O zagadnieniu wczucia*. Kraków 1988, s.54-55.

¹⁶⁴ M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1980, s. 86.

według Schopenhauera, uchwycić w bezpośrednio intuicyjny sposób jedność zasady świata (scharakteryzowanej u niego jako ów mroczny pęd, który nazywa się „wolą”), a przestrzeń i czas, które fałszywie traktuje się jako principia individuationis, mają być na tej drodze „rozpoznawane” w swej pozorności”¹⁶⁵.

Wprawdzie Schopenhauer pisał o współcierpieniu jako uczestnictwie w życiu emocjonalnym drugiego człowieka, a konkretnie właśnie w tak trudnym doświadczeniu jakim jest cierpienie. Jego zasługą było to, iż dostrzegał funkcje emocjonalne w człowieku w odróżnieniu od wielu innych filozofów jemu współczesnych. Ponadto na uwagę zasługuje fakt, iż podkreśla, że takie zjawisko jak współodczucie jest możliwe dzięki istniejącej wspólnej płaszczyźnie łączącej żywe istoty, co w rzeczy samej jest założeniem jedności życia, której nie można zauważyć opierając się na danych empirycznych, a myśl ta wynika raczej z szerszej koncepcji metafizycznej. W powszechnym odczuciu współodczucie czy współcierpienie postrzegane jest jako przekroczenie własnego „Ja”, które niejako poprzez uczestnictwo w nim drugiej osoby powoduje złudzenie rozproszenia i ulgi, tak jakby odtąd dotyczyło także drugiej osoby, tej współodczuwającej. Uczestnictwo w przeżywaniu emocji drugiej osoby sprawia ulgę, a czasem nawet zadowolenie osoby doświadczonej cierpieniem, i często zupełnie błędnie postrzegane jest nawet jako dowód miłości. W istocie obraz osoby, z którą się współodczuwa, na przykład cierpienie pełni funkcję pocieszenia, na co zwraca uwagę także Schopenhauer, a jeśli tak jest i tylko tak, to trudno tej postaci przeżywania przyznać moralną wartość. „U Schopenhauera widzimy jedno z owych złudzeń aksjologicznych, które rozważałem gdzie indziej, mianowicie jawne zinterpretowanie realizującego się również dzięki współodczuciu, umiłowania bólu i cierpienia jako pozornie prawdziwego, moralnie wartościowego współcierpienia”¹⁶⁶.

Charakterystycznym dla koncepcji tego filozofa było, że tak naprawdę w całym zagadnieniu współodczuwania jako pozytywny aspekt dostrzegał zawarte w nim cierpienie. Wynikało to z samego założenia, iż cierpienie jako takie posiada nieporównywalnie większą moc etyczną niż na przykład współradowanie. Takie rozwiązanie wiązało się z przekonaniem, że samemu cierpieniu, a w tym przypadku współcierpieniu przypisać można funkcję metafizyczną w przeciwieństwie do możliwości współodczuwania emocji o charakterze pozytywnym. Sam Max Scheler w swojej ocenie koncepcji Schopenhauera, widzi sporo ułomności i generalnie jego teorię ocenia jako ogólnie błędną, tyle iż nie odmawia wielu niezwykle ważnych spostrzeżeń, które w wyraźny sposób zaważyły na jego potraktowaniu

¹⁶⁵ M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1980, s. 88-89.

¹⁶⁶ Ibidem, s. 93

całości zagadnienia. Stąd też wniosek, że współodczucie jest zjawiskiem z kategorii fenomenów metafizycznych i właśnie do tego porządku rzeczywistości należących. Jest ono także wyrazem ustanowienia równej wartości człowieka w znaczeniu bycia we wzajemnej relacji dwojga osób, będących podmiotami współodczucia względem siebie. Owa równoważność oczywiście nie wyklucza istnienia różnic między ludźmi, czy to na płaszczyźnie intelektualnej czy choćby moralnej także. Uznanie drugiego człowieka jako równowartościowego nam, zachodzi równolegle wraz z aktem współodczucia i poprzez tak działającą emocjonalną funkcję, staje się przekroczeniem własnego ja, konstytuującym człowieczeństwo zarówno w sobie jak i w drugiej osobie. „Inny [człowiek], jako człowiek, jako istota żywa, jest tobie równowartościowy, inny [człowiek] istnieje tak samo prawdziwie i autentycznie jak ty; cudza wartość jest równa wartości własnej”¹⁶⁷.

2.3. Odczucie jedności jako fundament współodczucia i rozumienia innych istot

Poszanowanie wartości w drugiej osobie jest tą umiejętnością, która umożliwia moralny rozwój. Przejście od postawy egoistycznej do altruistycznej możliwe jest dzięki zrozumieniu równowartościowości drugiej osoby, uznania tym samym, takich samych praw drugiej osobie. Współodczucie w swojej czystej postaci, poprzez którą rozumie zaangażowanie w wartość jako wartość, ożywia relacje międzysobowe i należy do istoty człowieczeństwa. W pojęciu równowartościowości zawiera się intuicja jedności życia, a dlatego mówimy tu o intuicji, gdyż w samym życiu brakuje najczęściej konkretnej świadomości tego faktu i refleksji na ten temat. „Człowiek – aby dojść do odczucia jedności – musi „heroicznie” wznieść się ponad swoje ciało i wszystko, co jest dla niego „ważne”, a zarazem „zapomnieć” o swojej duchowej indywidualności, albo jakby nie zwracać [na nią] „uwagi”, tzn. musi wyrzec się swej godności ducha i pozwolić płynąć swemu popędowemu „życiu”. Możemy także powiedzieć: człowiek musi stać się mniejszy od istoty typu „człowiek”, posiadającej rozum i godność, oraz musi stać się „większy” od takiego zwierzęcia, które „jest” i żyje tylko w swych stanach cielesnych (oczywiście, im bardziej odpowiadałoby ono temu typowi granicznemu, tym bardziej upodabniałoby się raczej do

¹⁶⁷ Ibidem, s. 103.

rośliny niż do zwierzęcia)”¹⁶⁸. W samym problemie osiągania stanu jedności z naturą trudno nie dostrzec pewnej stałej zależności. Następuje w tym wypadku charakterystyczna rozbieżność między rozwojem człowieka a rozwojem zwierzęcia. Im bardziej zwierzę (w przypadku niektórych gatunków) żyje stadnie, tym wyraźniej jego zachowania korespondują z zachowaniami ludzkimi. Odwrotnie natomiast sytuacja przedstawia się w przypadku człowieka, gdyż im bardziej dystansuje się od masy, a tym samym indywidualizuje, tworząc siebie jako niepowtarzalną jednostkę, tym bardziej staje się człowiekiem rozwiniętym duchowo.

Mimo, że Max Scheler tworzył w czasach gdy nie istniało jeszcze zjawisko kultury masowej, to jednak właśnie on zwrócił już wtedy uwagę na pewną zależność, którą obecnie w społeczeństwie kultury masowej widać coraz wyraźniej. Im bardziej człowiek ulega temu co współcześnie nazywamy kulturą masową, tym bardziej oddala się od sfery ducha, lub inaczej mówiąc zatracą własną duchowość na rzecz skrajnie racjonalnego i jednocześnie konsumpcyjnego życia, charakteryzującego współczesną cywilizację. Można oczywiście zapytać, czy możliwe jest zachowanie tych wszystkich wartości sfery irracjonalnej przy tak intensywnym postępie cywilizacji współczesnej, opierającej się w sferze techniki wyłącznie na racjonalnym myśleniu? Sam proces uniezależnienia się człowieka od natury, (który to często nazywamy jest cywilizacją) pozostaje w stałej zależności do jego poczucia integralności. Zjawisko to można byłoby określić stałą tendencją, do stopniowego oddalania się obu systemów, racjonalnego i emocjonalnego. Dlatego też samo odczuwanie, a w swojej bardziej rozwiniętej formie współodczuwanie jako takie, należy zaliczyć do tych wartości ze sfery irracjonalnej, które wyrasta na fundamencie uczucia jedności duchowego rozumienia innych istot. To dlatego właśnie uczucie jedności, dla współczesnego człowieka staje się coraz trudniejsze do osiągnięcia. „Nasze wyobrażenia, zarówno „rozwoju” życia w ogóle [aż] do człowieka, jak też rozwoju człowieka w jego prehistorii i historii, aż po cywilizację współczesną radykalnie się zmieniły w jednym bardzo ważnym punkcie: w „rozwoju” tym życie i człowiek nie tylko „uzyskały” istotne zdolności, lecz również takie zdolności utraciły. Tak więc człowiek prawie całkiem utracił zdolność zwierzęcia do specyfikującego odczucia jedności oraz wiele jego „instynktów” na korzyść hipertrofii „rozumu”, człowiek cywilizowany stracił zdolności człowieka pierwotnego do odczucia jedności, dorosły – te same zdolności dziecka”¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Ibidem, s. 64.

¹⁶⁹ Ibidem, s. 57

W dalszej części rozdziału rozróżniającego i opisującego fenomen współodczucia, Scheler uzupełniając refleksję poświęconą wpływowi rozwoju cywilizacyjnego na sferę emocjonalną człowieka, zwraca uwagę na to, iż w naszym indywidualnym toku rozwoju na pewne doznania gotowi jesteśmy tylko w określonym czasie, aby móc je w ogóle dostrzec, przeżyć, docenić i niejako wbudować w swoją strukturę psychiczną, tak aby służyły nam samym jako swoista dyspozycja, umożliwiającą chociażby także współodczuwanie. Szczególnie ważnym okresem w którym kształtuje się w dużej mierze ludzka wrażliwość w znaczeniu ukształtowania aparatu poznawczego, jest okres młodości i jak twierdzi Scheler, albo wtedy pewne zdolności poznawcze się nabywa, poprzez określone doświadczenia i one pozostają na całe życie, albo też, pozostaje się na pewne wartości zupełnie ślepy i tym samym z tej właśnie przyczyny, pozbawionym w tym obszarze wrażliwości. Tak więc wczesne doświadczenia w dużej mierze determinują same możliwości wniknięcia w świat wartości i uczestnictwa w tym obszarze. Samo czucie (jako takie) zawiera w sobie także intencję, można powiedzieć, że ma naturę intencjonalną i możliwość poznania obiektywnych stanów aksjologicznych.

Przedstawiona przez Schelera analiza zagadnienia współodczucia wskazuje na to, że współodczuwanie umożliwia obiektywne poznanie wartości jako czegoś co w sensie metafizycznym pozostaje realnym, to natomiast wskazuje w ogóle na jego sposób traktowania świata wartości jako świata jak najbardziej realnego. „Już współodczucie (a jak się okaże, w jeszcze innym i pełniejszym sensie święta, duchowa miłość) ma faktycznie – o ile nie jest skierowane na pojedyncze realne uczucia i ujęcia wartości współ-istoty, lecz na prawdziwą istotę wartości i uczuć (kierunek, co do którego jest ono jako akt intencjonalno - kognitywny równie zdolne, jak myślenie i naoczność) – ogromne znaczenie metafizyczne dla usuwania naturalnej iluzji, którą pragnę nazwać „egocentryzmem” :”¹⁷⁰

Nasza wola, a co za tym idzie i cele są z konieczności uwarunkowane naszym systemem wartości, w ramach którego współodczucie jest swego rodzaju jego miarą, miarą istoty ludzkiego ducha. Cierpienie, Scheler nazywa krańcowym przypadkiem współodczucia, które jest wspólnym przeżywaniem tego samego negatywnego (w tym przypadku) pod względem aksjologicznym stanu uczuciowego, dla każdej z osób, funkcje czucia pozostają odmienne a tym samym oddzielone i w samym fenomenie tego aktu moralnego wspólna jest ta właśnie świadomość odmienności, dlatego współodczucie nie jest dowodem

¹⁷⁰ Ibidem, s.100.

istotowej identyczności ludzi, a świadczy raczej o odmienności istoty na płaszczyźnie metafizycznej, a także realnej - egzystencjalnej.

W szerszej całościowej koncepcji, współodczucie jest jak wspomnianym już wcześniej, uchwyceniem równowartościowości między jedną a drugą osobą, rozumianej jako funkcja istoty żywej i czującej. W koncepcji tej zawarta jest (choć nie wprost), intuicja ontycznego przeznaczenia, która wynika z harmonijnego układu wartości, układu wzajemnie się uzupełniającego, także poprzez współodczuwanie między ludźmi. Koncepcja człowieka jako wolnego, niezależnego podmiotu, harmonijnie uzupełniającego wartości, w całości szerszej struktury społecznej, naturalnie skłania do przyjęcia koncepcji teleologicznej, ontycznego przeznaczenia dla siebie, na zasadzie zorganizowanej, działającej racjonalnie, spójnej całości. Można sformułować wniosek że współodczucie wyznacza związek teleologiczny, gdzie istnieje wzajemne przeznaczenie, usankcjonowane stojącym ponad innymi bytami rozumem. Jak pisze Scheler: „zatem czyste współodczucie, właśnie dlatego, że nie można go wyjaśnić asocjacyjnie i genetycznie, staje się współfundamentem wniosku o jednym i tym samym twórcy wszystkich osób pierwotnie uczestniczącym w tym uczuciu. Jeżeli więc współodczucie ma być rozumiane metafizycznie, to w przeciwieństwie do odczucia jedności i zarażenia uczuciowego, które pojawiają się także w świecie zwierzęcym, wskazuje ono nie na panteistyczno-monistyczną, lecz na teistyczną (ewentualnie panteistyczną) metafizykę zasady świata”¹⁷¹. Jednocześnie pozostaje także świadomość niemożności poznania, w ramach doczesnego życia, drugiego człowieka, jego przeżyć, uczuć i całej emocjonalności w sposób nieograniczony, zwłaszcza, że zdajemy sobie sprawę, że poznanie samego siebie także nie jest łatwe, a skalę fragmentaryczności naszej wiedzy o sobie odslaniają codzienne doświadczenia.

Interesujące są te uwagi Schelera, które poświęcone są relacji współodczucia i miłości. Mimo że samą miłość jako jedną z wartości życia przedstawię osobno, to w kontekście zagadnienia i zarazem wartości jaką jest współodczucie, nie sposób pominąć tych uwag, które w jakimś stopniu wyjaśniają wzajemny stosunek tych wartości. W dużej mierze samą hierarchię porządku aksjologicznego precyzuje konstelacja jaką wartości tworzą w stosunku do samego egoizmu. Miłość jest przewyciężeniem egoizmu w stopniu tym wyższym im większa jest jej siła. Takie rozwiązanie stawia tą wartość na piedestale pośród innych wartości a tym samym współodczucie wobec egoizmu sytuuje się poniżej miłości.

¹⁷¹ Ibidem, s.113.

„O stosunku współłudzucia do miłości mówi się: „We współłudzuciu uczucie wszechjedności istot tylko migocze, by dość szybko znowu zgasnąć w gęstym dymie egoizmu, ale w miłości przebija się spokojnym, stałym płomieniem, który swoim żarem ogrzewa życie. Współłudzucie jest pasywnym, receptywnym poruszeniem [wywołanym] przez spostrzeżone pasywne stany uczuciowe u innych [ludzi]; miłość jest aktywną, spontaniczną tęsknotą za praktycznym urzeczywistnieniem uczucia identyczności”¹⁷². Z powyższego cytatu wynika, iż Scheler w swoim systemie wartości współłudzucie sytuował co prawda znacznie niżej niż samą miłość, jednak z całości uwag jakie można znaleźć na ten temat w jego dziełach, da się wywnioskować, że samo współłudzucie traktowane jest jako ten poziom, którego nie można pominąć w procesie moralnego rozwoju dążącego do miłości, jak i osiągnięcia pełnej moralnej świadomości w ogóle. Ta właśnie świadomość moralna wyraża się najpełniej poprzez charakteryzujący powinnością idealnego istnienia, stosunek człowieka do Boga. Istotna w tej ocenie jest właśnie kategoria obowiązku odczuwanego zarówno wobec siebie, a także innych osób i Boga jako właściwa miara poziomu rozwoju moralnego. Scheler dowodzi, iż sama moralność jako fenomen nie należy do zjawisk społecznych, to znaczy takich, które bez społeczeństwa nie istnieją, gdyż istnieć nie mogą. Stawia on odważną tezę, że moralność istniałaby nawet wówczas gdyby nie było społeczeństwa. Pogląd ten tworzy spójny system z traktowaniem świata wartości jako realnie istniejącego. Tak jak wcześniej zostało to powiedziane, relacje między jednym a drugim człowiekiem, a zarazem człowieka z Bogiem są bezwzględnie ważne lecz nie są one warunkiem koniecznym fenomenowi moralnego jako takiego, można tym samym powiedzieć, fenomenowi samego w sobie. Niezależnie istniejący fenomen moralny poprzez sposób swojego bytowania, powinien zawierać prawdę moralną, rozumianą jako prawa i obowiązki wobec wspólnoty. Wartościowanie może być w takich warunkach obiektywne, gdyż istnieje hierarchia, pewien obiektywny porządek, gdzie sam akt współłudzucia jest prawdziwą wartością.

Poprzez akt współłudzucia, dokonuje się podstawowa zasada bytu ludzkiego, wyłania się najwyższy jego sens, przemiana człowieka, jego transcendencja, przekroczenie własnego ja. W akcie tym realizuje się także jego możliwość przemiany, wolność do rozwoju, wolność czynnika duchowego, jego wyjście poza determinacje popędowe. Również w tym akcie moralnym wyraża się wolność człowieka do wyrażenia swojej istoty i niepowtarzalności, a zarazem sam akt współłudzucia jest dowodem troski i odpowiedzialności za los drugiego

¹⁷² Ibidem, s. 117.

człowieka. Przejście przez kolejne fazy rozwoju moralnego możliwe jest do pokonania w określonym porządku.

Scheler w swojej analizie fenomenu współodczucia zadaje pytanie „Czy istnieje zgodny z istotnościowymi prawami stosunek fundowania między odczuciem jedności, odczuciem, współodczuciem, miłością do człowieka, akosmiczną miłością do osoby i Boga?”¹⁷³, na które udziela pozytywnej odpowiedzi. Wychodzi bowiem z założenia, że jeśli chodzi o odczucie jedności to jest ono podstawą współodczucia. W ramach całego procesu rozwoju emocjonalnego, które dotyczy tak osoby dorosłej jak i dziecka czy zwierzęcia da się zauważyć stałą prawidłowość, która mówi, że w stanach prostszych czyli mniej rozwiniętych, uczucie jedności jest łatwiej osiągalne, czyli (posługując się przykładem) łatwiejsze dla człowieka pierwotnego niż dla cywilizowanego. Jeśli natomiast poddamy badaniu samą możliwość przejścia do poziomu współodczucia, to jego fundamentem jest uczucie. Czwartym poziomem w tej hierarchii jest miłość, której z kolei fundamentem jest współodczucie, ono sprawia, że możliwy jest rozwój miłości i jest tym aktem, który całkowicie przewyższa autoerotyzm i egocentryzm. Można powiedzieć, że współodczucie jest warunkiem możliwości zaistnienia samej miłości, która jeśli jest prawdziwa, to stoi ponad wszelkimi podziałami na przykład rasowymi lub rozbieżnościami światopoglądowymi, nie stawia wstępnych warunków. „We współodczuciu nie jest jeszcze dana owa specyficzna wartość człowieka jako człowieka jedynie. Z pewnością, miłość do człowieka – skoro już została wprowadzona w ruch przez czyste współodczucie – może znów ze swej strony aktywnie, dowolnie rozszerzać sferę funkcjonowania prawdziwego współodczucia, albowiem dopiero dzięki doświadczeniom płynącym z aktywnego niesienia pomocy, do czego prowadzi dopiero miłość, a nie pasywne w istocie współodczucie, coraz bardziej poszerza się krąg odbiorców możliwego współodczucia”¹⁷⁴.

W systemie aksjologicznym przedstawionym przez Schelera istnieje stała zależność między poszczególnymi aktami i funkcjami emocjonalnymi. Można w tym wypadku mówić o określonej zależności w rozwoju emocjonalnym człowieka, u którego wyższe poziomy rozwojowe, czyli te z konieczności trudniej dostępne i z tej przyczyny rzadziej osiągalne, mogą być realizowane pod warunkiem pełnego rozwinięcia poziomów sytuujących się niżej. Jest to zależność którą sam Scheler nazywał porządkiem fundowania. Poprzez akty intencjonalne człowiek wyznacza granice zajmowanego obszaru odczuwalnego przez nas świata wartości. „Wiemy również, że te emocjonalno-poznawcze akty, którymi podmiot

¹⁷³ Ibidem, s.156.

¹⁷⁴ Ibidem, s.161.

ujmuje wartości w ich hierarchicznej pozycji, należą według założeń Schelera do emocjonalnej sfery ducha ludzkiego. Podstawowe energie tej sfery to czysto emocjonalna miłość oraz nienawiść. Sprawiają one, że podmiotowy świat wartości ulega bądź rozszerzeniu, bądź zacieśnieniu w przeżyciu danego podmiotu”¹⁷⁵. Jeśli w swoim przeżyciu emocjonalnym ku samemu przedmiotowi zwrócimy się z nienawiścią wówczas odcinamy się od wartości, zbliża natomiast i uwrażliwia na świat wartości w ogóle, sama miłość. Aby mogło być realizowane pełne człowieczeństwo, konieczny jest taki proces stopniowego moralnego poznania, który można także nazwać wznoszeniem się poprzez wartość. Osiąganie wyższych form emocjonalnego życia jest wyrazem pełnego uczestnictwa w bycie rozumianym jako świat wartości.

Realizacja tego co sam Scheler nazywa pełnym człowieczeństwem staje się szczególnie trudna w dobie współczesnego rozwoju nauki i cywilizacji technicznej. Problem zwłaszcza potęguje się w obliczu współczesnego tempa życia i coraz wyraźniejszego rozdziewku między sferą racjonalną i emocjonalną człowieka. Właśnie owa potrzeba jedności u człowieka nie tylko z samą naturą jako czymś zewnętrznym, ale przede wszystkim w rozumieniu jego integracji wewnętrznej, staje się zadaniem coraz trudniejszym w realiach obecnego procesu cywilizacyjnego. „Kształcenie człowieka (także kształcenie jego serca) poprzedzać winno każdą „fachowo naukową” postawę wobec przyrody jako jakiegoś przeciwnika, nad którym trzeba zapanować. Dlatego przede wszystkim musimy – z pedagogicznego punktu widzenia – znowu rozwijać kosmowitalne odczucie jedności, budząc je z uśpienia u człowieka Zachodu przesiąkniętego duchem kapitalistycznego społeczeństwa (z przynależnym do niego w istotny sposób obrazem świata jako ogółu ruchomych ilości)”¹⁷⁶.

2.4. Zasada indywidualności duchowej a łącząca funkcja współodczuwania

Współczesny człowiek nawet w tak dalece odbiegającym od natury ucywilizowanym świecie póki co, nadal odczuwa potrzebę jedności z nią, a jeśli nie znajduje na tym polu pożądanego stopnia kontaktu, to czuje się jakby oderwany od swoich korzeni, choć raczej nie tylko takimi słowami swojej sytuacji nie nazywa, lecz równie rzadko zdaje sobie w ogóle

¹⁷⁵ K. Wojtyła: *Zagadnienie podmiotu moralności*. Lublin 2001, s. 48.

¹⁷⁶ M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1980, s. 170.

sprawę z prawdziwej przyczyny swojego złego samopoczucia. Zdaniem Schelera podstawowy błąd przebytego procesu cywilizacyjnego polega właśnie na braku naszej świadomości jedności z naturą, coraz wyraźniej nasilającego się wraz z całym procesem uprzemysłowienia. Stawianie się człowieka wobec przyrody w pozycji zdobywcy, przychodzącego z zewnątrz, stało się wręcz modelem postępowania. Taka postawa okazała się na pewnym etapie niezwykle wyniszczająca, chciałoby się powiedzieć dla obu stron, choć w obecnej chwili jesteśmy świadomi, iż w rzeczywistości dwóch stron tutaj nie ma. Być może ta właśnie świadomość osiągnięta na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia jest pierwszą oznaką zmiany sposobu myślenia człowieka o sobie samym i jego miejscu w relacji i roli jaką powinien spełnić, tak wobec natury jak i cywilizacji. Nowy sposób myślenia to w rzeczy samej, nowe myślenie o wartościach, to uświadomienie konieczności uznania ich realnego istnienia, i wreszcie, to także próba poznania prawdy.

Wobec powyższych twierdzeń można zapytać o sam sposób poznania owej prawdy, a także o drogę do świata wartości i jedności z naturą. „Bramą do odczucia jedności w życiu kosmicznym jest życie kosmiczne tam, gdzie jest ono człowiekowi właśnie najbliższe i najbardziej mu pokrewne: w innym człowieku. Kto nigdy nie doznał – obojętnie jak – dionizyjskiego upojenia odczuciem jedności między dwojgiem ludzi, przed tym również na zawsze pozostanie zamknięta witalno-dynamiczna strona natury”¹⁷⁷. Zacytowany fragment więcej mówi o sposobie myślenia autora, niż podaje konkretnych rozwiązań. Ów sposób myślenia (przedstawiony w tym przykładzie) o człowieku, charakterystyczny dla Schelera w istocie daje znacznie więcej potencjalnie możliwych odpowiedzi poprzez pokazanie takiego świata, gdzie wartość jest dostępna poznawczo. Wniknięcie w głębię drugiej osoby staje się realne dzięki miłości, która umożliwia poznanie pełnej indywidualności, istoty osoby w sposób rozumiejący, także poprzez fundament współodczucia.¹⁷⁸

W samym życiu w ramach danej zbiorowości, człowiek współczesny skrywa się za zasłoną „Ja społecznego” jak nazywa to M. Scheler. Czyni tak przede wszystkim z obawy przed postawieniem na scenie publicznej własnej indywidualności, wobec czego tworzy się (bardziej lub mniej świadomie) pewnego rodzaju maskę, sprawującą funkcję ochronną dla danej osoby. Świat zewnętrzny i społeczeństwo ma najczęściej pewne oczekiwania w stosunku do jednostki, które raczej rzadko zgadzają się z naszym indywidualnym poczuciem tożsamości, dlatego owe „Ja społeczne” jako osobista maska pełni funkcję łączącego ogniwa umożliwiającego podjęcie dialogu i współpracy jednostki z ogółem.

¹⁷⁷ Ibidem, s. 175.

¹⁷⁸ Por. K. Wojtyła: *Zagadnienie podmiotu moralności*. Lublin 2001, s. 94-100.

Sytuacja ta wynika z konieczności dostosowania się do obyczajów, konwencji i tradycji społecznych i powoduje często konieczność ukrycia prawdziwej natury jednostki. Zjawisko to narasta proporcjonalnie do poziomu rozwoju kulturowego danego społeczeństwa. W ramach powierzchownych relacji społecznych posługujemy się naszą osobowością publiczną, za którą skrywa się nasza sfera emocjonalna i dlatego prawdziwe poznanie indywidualnego człowieka wymaga, aż miłości według Schelera. Poznanie indywiduum człowieka następuje wraz z założeniem pewnej hipotezy na jego temat, lub apriorycznego obrazu, który dotyczy jego istotnościowego charakteru. Wraz z poszczególnymi etapami dokonuje się weryfikacji wstępnych założeń. Scheler w swojej koncepcji pokazuje rolę jaką odgrywają aprioryczne założenia uwarunkowane zawsze w takiej sytuacji własną konstrukcją psychiczną i wyznawanym systemem wartości. „Człowiek jako istota duchowa „odśłania” się więc w realnym czasowym rozwoju człowieka jako psychofizycznej jedności życiowej. Analogicznie, także pojedyncze stany naszego własnego „ja” nanosimy jedynie na dominujące całościowe ujęcie nas samych. Nasza samoświadomość nie jest późniejszą syntezą szczegółów zawartych w chwilowych stanach, [dokonaną] za pośrednictwem więzów pamięci. Tutaj również ujęcie podstawowych treści postaci poprzedzone jest ujęciem postaci osoby”¹⁷⁹.

Obraz człowieka, jest tym bardziej fascynujący im wyraźniej zaznaczona (a tym samym działająca jest w nim duchowa zasada rozumiana jako - niezależność ducha od potrzeb życiowych.¹⁸⁰ Zasada indywidualności duchowej osoby ukazuje się wraz z odkrywanymi kolejnymi warstwami psyche człowieka. „Duchowe substancje osobowe albo substancje aktowe są więc jedynymi substancjami, które posiadają indywidualną prawdziwą istotę i których odmienność egzystencjalna wynika przede wszystkim z ich zindywidualizowanego w sobie uposażenia jakościowego”¹⁸¹. W samym realnym, empirycznym życiu, duchowe substancje osobowe, czy to dla siebie samego, czy dla innych, pozostają ideałem do realizacji ustanowionym przez przeznaczenie. Jak wyraził to Nietzsche „musisz stać się tym, kim jesteś”, (a po lekturze Schelera należy dodać) w swojej indywidualnej istocie. Samo pojęcie istoty, w tym kontekście zawiera w sobie już jakiś obraz przeznaczenia i ideału zarazem, który w szerszym porządku metafizycznym stanowi konieczną część całości, której (w tym samym porządku idealnym) w żaden sposób nie da się zastąpić. Analogicznie funkcja człowieka jako indywiduum, w tym systemie porządku

¹⁷⁹ M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1980, s. 197.

¹⁸⁰ Por. P. Węclawik: *Wybrane aspekty problemu jedności człowieka w antropologii filozoficznej Maxa Schelera*. Prace z nauk społecznych. Folia philozophica. Katowice 1991, s.164-168.

aksjologicznym jest nie zastępowalna. Wyrażony w takiej postaci sens różnorodności przeznaczenia, poprzez jednoczące powiązanie w całościowym porządku metafizycznym, w swoim następstwie egzystencjalnym, wymaga od człowieka spełnienia swojej istoty, co oznacza realizację jego przeznaczenia. W tak pojętej teorii metafizycznej zawiera się także koncepcja wolności, jako zrozumienia i realizacji racji przeznaczenia. Pozytywna koncepcja wolności do realizowania swojej wiecznej istoty, lub inaczej mówiąc podążania za swym przeznaczeniem, jest w tak rysującej się całości koncepcji wolnością ku dobru. Tak rozumiana wolność oparta na fundamencie urzeczywistniania wartości i stawia samą odpowiedzialność w logicznej pozycji w stosunku do tej konfiguracji. „Odpowiedzialność za siebie i pierwotna (nie dopiero brana swobodnie z poczuciem współodpowiedzialności za siebie) współodpowiedzialność osoby właśnie ściśle wiążą się ze sobą i stanowią jedność”¹⁸². Powyższe wnioski potwierdzają konieczność traktowania wolności i odpowiedzialności jako jednego problemu filozoficznego.

Scheler udowadnia w swojej koncepcji, że uczucia sympatyczne w tym także współodczucie jest już w każdym z nas wraz z urodzeniem, a o intensywności tej funkcji decyduje jedynie indywidualna dyspozycja. Zdolność do przeżywania współodczucia nie wynika nigdy z układu przyczyny i skutku, gdyż gdyby tak było świadczyłoby to o empirycznej przyczynie powstania wartości. Samo współodczucie, jak i wartości w ogóle, istnieją same w sobie, nie wynikają i nie mogą wynikać z jakichkolwiek działań. Niezwykle trafnie natomiast fakt fenomenu współodczucia ilustruje przysłowie mówiące o tym, iż jeśli cierpienie dzielone jest wśród innych, trud jego znoszenia, wyraźnie się zmniejsza, natomiast radość jeśli jest dzielona wówczas wzrasta, jest udziałem wielu, mimo że dotyczy tylko jednej osoby i przez tą osobę przeżywana jest zwykle najintensywniej. Zjawisko to w języku potocznym wyraża się w sposób niezwykle prosty mówiąc, że „radość się mnoży”. Często używany aforyzm wyraża tą myśl w sposób oczywisty: „szczęście jest jedyną rzeczą, którą się mnoży jeśli się je dzieli”. Można zarzucić temu sformułowaniu romantyczną ckliwość, nie zmienia to jednak faktu, że zawiera ono myśl o powstawaniu i tworzeniu poprzez współuczestnictwo, pewnej wyższej wartości.

Aby przybliżyć to zagadnienie, posłużę się cytatem z analizy fenomenologicznej Edyty Stein z jej książki zatytułowanej „O zagadnieniu wczucia”. „Ja czuję moją radość oraz we wczuciu uchwytyuję radość innych, i widzę: to jest ta sama [radość]. I gdy to widzę, wydaje mi się, że znika ów charakter nieźródłowości cudzej radości, w swoich rysach

¹⁸¹ M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1980, s.198-199.

¹⁸² Ibidem, s. 207.

charakterystycznych, jeden po drugim pokrywa się przecież owa nieuchwytna [jak zjawia] radość [cudza] z moją [jakby] cieleśnie żywą; i oni – jak mniemam – czują właśnie tak żywo swoją, jak i moją radość; to, co oni czują mam teraz naocznie przed sobą; ciało i krew bierze ta radość z mojego czucia, a z „ja” i „ty” wyrasta „my” jako podmiot wyższego rzędu”¹⁸³.

Współodczucie jest przedmiotem doświadczenia jako wartość a metoda fenomenologiczna pozwala wydobyć je z indywidualnego przeżycia i w sposób możliwie najprecyzyjniejszy, zobiektywizować. Według Schelera najlepszą metodą dla etyki jest fenomenologia ponieważ jest doświadczalna, a samym przedmiotem doświadczenia jest wartość będąca istotą przeżycia etycznego. Współodczucie jest doświadczeniem powszechnym o czym świadczy artykułowanie pewnych intuicji na ten temat, także w już wcześniej wspomnianych powiedzeniach potocznego języka, a to dowodzi jednocześnie o samym współodczuwaniu, jako o pewnego rodzaju archetypie moralnym, a ponadto sytuuje samo współodczucie (w znaczeniu pozytywnym) jako fundamentalną wartość życia. Człowiek jako podmiot działający liczy się z wartością, spełniającą funkcję drogowskazu przemian. Wartość także, stanowi źródło naszej dynamiki i jako taka nadaje określony kierunek dążeniom. Scheler stojąc w opozycji do racjonalnego systemu etyki Kanta podkreśla przede wszystkim emocjonalną sferę ducha, która to właśnie wskazuje prawidłowość przeżyć. Przedmiotem przeżycia emocjonalnego w antropologii Schelera jest wartość. W jego systemie wyraźnie rysuje się prymat emocji, współodczucie jest intencjonalne, pozostaje wyraźnie odniesione do właściwego sobie przedmiotu.¹⁸⁴

W teorii Schelera odczucie wartości realizuje się poprzez akty emocjonalno poznawcze, natomiast samo źródło tych aktów jest jednoznacznie emocjonalne. Takim aktem emocjonalnym jest także miłość.

W kontekście analizy stosunku miłości do współodczucia warto posłużyć się cytatem: „Akt współodczucia musi być jednak jeszcze osłonięty obejmującym go aktem miłości, jeżeli ma dojść do czegoś więcej niż do samego „rozumienia”. Ponieważ właśnie ten dodatek [tyle] znaczy, bardzo możliwe jest współodczuwanie z kimś kogo nie kochamy; wykluczone jest jednak, aby nie współodczuć wtedy, gdy się kocha”¹⁸⁵. To ostatnie zdanie wyraźnie wskazuje na to, że akt miłości, dla którego fundującym jest współodczucie wyznacza sferę możliwości uchwycenia stanów psychicznych drugiej (obdarzanej przez nas miłością) osoby.

Wartość jako taka (na przykład miłość) poprzez akty emocjonalne ujawnia się nam

¹⁸³ E. Stein: *O zagadnieniu wczucia*. Kraków 1988, s. 33.

¹⁸⁴ Zob. F. Brentano: *O źródle poznania moralnego*. Warszawa 1989, s.17-21.

¹⁸⁵ M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1980, s. 224.

poznawczo przede wszystkim w odczuciu intencjonalnym. Miłość (będąc ufundowana na wartości współodczucia) do danej osoby jest w tej kolejności ostatecznym rozszerzeniem wartości i pozwala wnikać w świat wartości drugiego człowieka. Właśnie ten aspekt lub funkcja zachowania motywacji emocjonalnej współodczucia, nabiera szczególnie ważnego znaczenia w warunkach alienacyjnego wpływu współczesnej cywilizacji. W ten sposób, człowiek jako konkretna egzystencja, odnajduje prawdę poprzez wartość i jednocześnie poprzez wartość jako osobowość duchowa, zwraca się ku sobie, siebie tym samym poznając. Współodczucie pozostając podmiotem przeżywania emocjonalnego, pozostawia dobro w związku z wartością nie zaś z rzeczą i dlatego jego ochrona i zachowanie znaczenia, jest szczególnie istotne w realiach cywilizacji współczesnej coraz bardziej zorientowanej na posiadanie i tym samym dalekiej od sfery transcendujących człowieka uczuć. Przeżycia sfery emocjonalnej, według koncepcji M. Schelera ukazują samą wartość jako elementarny czynnik rzeczywistości ludzkiej, w której wbrew tendencjom cywilizacyjnym to właśnie uczucie w pierwszym rzędzie (przed rozumem) zasługuje na miano czynnika konstytuującego człowieczeństwo.

3. Cierpienie fundamentem transcendencji osoby

3.1. Cierpienie jako stan naturalny

„W toku historii cywilizacji powstały zupełnie nowe formy okrucieństwa, brutalności, zazdrości, radości z czyjegoś niepowodzenia itd., których dawniej nie było. Wraz ze zwiększoną solidarnością interesów i stycznością rozwinęło się zatem zarówno więcej wad jak i cnót”¹⁸⁶. M. Scheler w jednej ze swoich publikacji *„Cierpienie, śmierć, dalsze życie”* stwierdza, iż wraz ze wzrostem cywilizacji cierpienie pod względem ilościowym się zwiększa, a ponadto wraz z upływem czasu i zacieśniania się wzajemnych zależności między członkami społeczności, pod względem jakości owo cierpienie staje się tym trudniejsze do uniknięcia. Podobny pogląd wyraził w jednej ze swoich książek Pierre Teilhard de Chardin „Chcielibyśmy móc w to wątpić, chcielibyśmy wierzyć, że cierpienie i zło – to przejściowe warunki życia, które kiedyś wyeliminuje nauka i cywilizacja. Bądźmy szczerzy i miejmy odwagę spojrzeć prosto w twarz naszej egzystencji. Im bardziej życie ludzkości staje się wyrafinowane i skomplikowane, tym bardziej rosną szanse nieładu i jego niebezpieczeństwa, im wyższe szczyty, tym głębsze przepaści, a wszelka energia – to zarówno moc czynienia dobra jak i wyrządzania zła”¹⁸⁷.

Jako antropolog Scheler zauważa znacznie mniej dotkliwe cierpienia ludów pierwotnych w porównaniu z człowiekiem jemu współczesnym. Zwraca uwagę na niemal zupełnie przewyciężony dawniej strach przed śmiercią, jako jeden z tych lęków, z którym racjonalna epoka zupełnie sobie nie radzi. Zdolność przyjmowania cierpienia z konieczności powinna rosnąć proporcjonalnie do rozwoju nauk gdyż sam postęp cywilizacyjny z jednej strony ułatwia życie, natomiast od strony zewnętrznej, obciąża psychikę człowieka. Scheler potwierdza w tej kwestii wcześniej przedstawiony pogląd Rousseau. Człowiek pierwotny był znacznie bardziej zagrożony kaprysami przyrody, a jednocześnie jego obawa przed tymi zrzędzeniami losu jest znacznie mniejsza. Wraz z obiektywnym poznaniem natury strach człowieka się zwiększa mimo, iż coraz skuteczniej może zaradzić wielu zagrożeniom dzięki osiągnięciom cywilizacji technicznej.

¹⁸⁶ M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1986, s.214.

¹⁸⁷ P. Teilhard de Chardin: *O szczęściu cierpieniu miłości*. Warszawa 2001, s. 39.

Scheler twierdzi, iż indywidualna świadomość ludzi pierwotnych jest bardziej wtopiona w uczucia kolektywne całego pokolenia. To łączy się z tradycją zakorzenioną w przeszłości. Im wcześniej egzystujący człowiek w dziejach ludzkości, tym jednostka jest bardziej zintegrowana z naturą i później ze społecznością, jakby rozproszona w danym pokoleniu i wspólnocie.

Scheler dokonuje niezwykle ważnego spostrzeżenia dotyczącego związku uzyskiwanej samoświadomości i odrębności w toku rozwoju człowieka, a jego poczuciem odpowiedzialności i cierpienia z tym związanym. Zauważa w minionych czasach subtelny różnicę, w stosunku do sytuacji obecnej, między relacją jaka zachodziła kiedyś między jednostką a pokoleniem. „Jednostka i pokolenie spoczywają i śnią jakby jeszcze bez własnej i świadomej „własnej” sfery uczuciowej w macierzyńskich objęciach przyrody oraz losowo danej wspólnoty i historii. To powoduje brak tych wszystkich głębszych cierpień, które u człowieka cywilizowanego rodzi dopiero owa własna odpowiedzialność za prowadzenie swojego życia, następnie owa izolacja, samotność i niepewność, wyobcowanie ze wspólnoty, tradycji i natury, troska i lęk przed życiem, które zjawiają się w sposób konieczny wraz z uwolnieniem się od tych chroniących macierzyńskich więzów”¹⁸⁸. Scheler skłania się ku negatywnej ocenie cywilizacji twierdząc, że w ostatecznym rozrachunku stwarza więcej cierpień, niż radości.

W tej części pracy podjęta zostanie próba obrony sensu cierpienia co musi wiązać się z przedstawieniem tych myśli i argumentów, które uzasadniają tezę, że cierpienie pod warunkiem jego właściwego przeżycia, może być wartością wyzwalamą człowieka poprzez transcendencję osoby, a także przeżyciem wpływającym konstruktywnie na sam rozwój. Aby jednak móc zrozumieć sens swojego cierpienia potrzeba owej szczególnej dojrzałości, o którą niezwykle trudno w cywilizacji w jakiej przyjemność, staje się coraz częściej celem życia. Aby zrozumieć sens przeżywanego bólu, potrzebna jest przede wszystkim dojrzałość wolnego mentalnie człowieka. Polegająca na umiejętności dystansowania się od życia, w całej zewnętrznej formie bezpośredniości egzystencji, co można także nazwać umiejętnością wyjścia poza siebie, tego wzniesienia ponad codzienność, wejścia w stan, w którym stać nas na możliwość postrzeżenia siebie, jako zjawiska, a także spojrzenia na siebie i na swoje życie z perspektywy mijających wieków. Komu jednak uda się właśnie dzięki cierpieniu, ów stan osiągnąć i wejrzeć w siebie,

¹⁸⁸ M. Scheler: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*. Warszawa 1994, s. 24.

nie popadając jednocześnie w subiektywność, ten za sprawą tego dokonania, czyli owego przejścia, może uwolnić się od cierpienia, poprzez znalezienie jego sensu i wartości.

Jedną z podstawowych tez, od których wychodzi Viktor Frankl (będąc zgodny w tej kwestii z M.Schelerem) w swojej książce pod tytułem „*Homo patiens*” jest stwierdzenie, iż stanu duchowego cierpienia nie można traktować jako coś chorobliwego, gdyż jest to zjawisko jak najbardziej ludzkie. W jednym z fragmentów autor twierdzi, że stan ten jest wręcz czymś najbardziej ludzkim z doświadczeń nam dostępnych. Frankl samego pojęcia choroby nie wiąże w ogóle z duchowością. Według niego chorym może być jedynie organizm psychofizyczny.¹⁸⁹

Jednocześnie trudno nie przyznać prawa człowiekowi do tego, że jeśli doświadczony jest jakąkolwiek formą cierpienia to odczuwa je jako coś bezużytecznego co nie powinno mieć miejsca. Stan ten jednocześnie powoduje, że rodzi się jakoby naturalnie w nas bunt wobec Boga i prowadzi nas w skrajnych przypadkach nawet do całkowitej utraty wiary w sprawiedliwość stwórcy, a także w sens i sprawiedliwość świata. Tego typu rozczarowanie ma swoje uzasadnienie o tyle, iż zwykle wynosimy z dzieciństwa, w dorosłe życie, obraz Boga jako istoty nieskończenie sprawiedliwej i dobrej, to natomiast sprawia, że w stanie bezpośredniej konfrontacji ze złem i przeżywanym z tej przyczyny cierpieniem, czujemy się jakby zdradzeni przez Boga i z tej przyczyny rozczarowani, co tylko dodatkowo powoduje pogłębienie negatywnych doznań. Dlatego nie przez przypadek centralną część każdej religii zajmuje nauka, o sensie doświadczanego przez nas, na przestrzeni życia, cierpienia, zwana teodyceą. Ta część nauki religii jest konieczna z tej przyczyny, że sam fakt cierpienia wymyka się z pod zasady przyczyny i skutku, dlatego nigdy nie można przewidzieć kiedy nastąpi i zarazem trudno uzasadnić, dlaczego spotyka akurat tą a nie inną osobę. Samo pogodzenie się z faktem jest tym bardziej trudne, gdy ów wyrok losu wydaje się szczególnie niesprawiedliwy, wręcz absurdalny, kiedy na przykład skupia się na osobie, która według nas w niczym na niego nie zasługiwała, w takim przypadku nasza zgoda jeśli w ogóle jest możliwa, to okupiona jest szczególnym wysiłkiem.

Z tej przyczyny zdarza się często usłyszeć argument z ust ateisty, negującego możliwość istnienia Boga, właśnie z powodu niezaprzeczalnego faktu cierpienia.

„W humanitaryzmie na pierwszym miejscu stoi uczucie rozgoryczenia na Pana na wysokościach i uczucie, że nieznosne jest „wszystkowidzące oko”, czyli odruchy przeciwko „Bogu”, nawet pojętemu jako symboliczna jedność i ogół wszystkich wartości

¹⁸⁹ Zob. V. Frankl: *Homo patiens*. Warszawa 1984, s.13.

pozytywnych, uprawnionych do panowania, natomiast „miłościwe” skłonienie się ku człowiekowi jako istocie przyrodniczej, jako istocie, która przez sam swój ból, swoje zło i cierpienie daje podstawę do radośnie podchwytywanego zastrzeżenia wobec „przezornych i dobrotliwych rządów” Boga – na drugim. Ilekroć spotykam w dziejach ślady takich uczuć, odnajduję ową rozkosz, iż można wznieść skargę na boskie rządy”¹⁹⁰.

3.2. Człowiek wobec bólu fizycznego i psychicznego

Analizując zjawisko cierpienia, tak wobec bólu fizycznego jak i psychicznego zauważamy różne przybierane wobec niego postawy. Można walczyć lub się opierać, poddać, czy na swój sposób z trudem lecz cierpliwie znosić zaistniałą sytuację. Znane są także przypadki jeszcze innych reakcji, na przykład, rozkoszowania się własnym cierpieniem, bądź (typową dla współczesnej cywilizacji) hedonistyczną ucieczką przed nim¹⁹¹. Można także zanegować fakt bólu, wypierać go ze swojej świadomości, lecz bez względu na to jaką postawę przyjmujemy, nie sposób zmienić rzeczywistego, niemego faktu cierpienia, jego ślepej faktyczności. Ten podstawowy fakt życia, trudno mimo wszystko zaakceptować i uznać za rzeczywistość, od której nie sposób się uwolnić. Choć patrząc na otaczający nas świat całościowo, to z czysto logicznego punktu widzenia wynika – skoro istnieje szczęście, to musi istnieć także jego przeciwieństwo.

Stąd można sformułować wniosek, iż błędem jest unikanie za wszelką cenę nieprzyjemnych stanów, jak również życie w ciągłym strachu przed nimi, ponieważ już z samego powodu życia w ciągłym lęku, możemy stać się nieszczęśliwymi, jak na ironię nawet wtedy gdy nic złego w danej chwili nam się nie przydarza. Max Scheler w swojej książce *„Cierpienie, śmierć, dalsze życie”* przedstawił właśnie typową sytuację człowieka uwikłanego w trudne do pogodzenia, jednocześnie stale towarzyszące człowiekowi emocje strachu i pożądania. „Istnieją rzeczy które nie pojawiają się właśnie wtedy, kiedy czyni się je świadomym celem woli i działania, oraz rzeczy, które tym pewniej przychodzą, im bardziej chce się ich uniknąć. Do takiego rodzaju [rzeczy] należy szczęście i cierpienie. Szczęście umyka przed swoim myślowym coraz dalej. Cierpienie przybliża się do uciekiniera [tym bardziej], im szybciej on ucieka”¹⁹².

¹⁹⁰ M. Scheler: *Resentiment a moralność*. Warszawa 1977, s. 142.

¹⁹¹ Por. A. Kępiński. *Melancholia*. Kraków 1993, s. 165 – 172.

¹⁹² M. Scheler: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*. Warszawa 1994, s. 48.

W każdym przypadku cierpienie łatwiej jest przyjąć, jeśli zdołamy spojrzeć prosto w jego oblicze, zmierzmy się z prawdą o nim. Dopiero ta sytuacja staje się punktem wyjścia do refleksji nad sensem, rolą i wartością, jaką niesie cierpienie w danym przypadku. Niewątpliwie, zadanie jakim jest znalezienie uzasadnienia dla własnego cierpienia i zrozumienie jego roli w danym okresie życia, jest zadaniem niezwykle trudnym, dostępnym dla osobowości silnej i dojrzałej. Dzieje się tak, ponieważ naturalnie bliskim naturze ludzkiej jest przekonanie, iż wszelkie przyjemności życia są czymś oczywistym, natomiast zło jakiego doświadczamy, zawsze wydaje się niesprawiedliwe. Poza tym stan cierpienia odczuwany jest znacznie intensywniej niż stan szczęścia – przykładem może być tutaj sytuacja, gdy mimo, że odczuwamy ból fizyczny tylko jednej części ciała, to samego bólu to nie umniejsza, ponieważ i tak cierpimy całym sobą. Stan cierpienia można określić jako bardziej intensywny w stosunku do stanu szczęścia.

Dlatego zdolności znoszenia cierpienia z konieczności zmuszeni jesteśmy się uczyć, gdyż nikomu ta zdolność nie została wraz z urodzeniem podarowana, jak na przykład talent lub uroda. Jednak nauka ta jest pewnym ważnym elementem kształtowania własnej osobowości, twórczej pracy z sobą zmierzającej ku wyższym wartościom.

Warunkiem przeniesienia cierpienia na wyższą płaszczyznę wartości jest przede wszystkim prawda o nim, a zwłaszcza prawda o sobie. „Owo ogarnięcie i przeniknięcie Ja przez cierpienie zdaje się zmniejszać, gdy prosto i mocno spoglądamy w oblicze cierpienia i jego przedmiot, gdy jednocześnie samo cierpienie jakby wydobywamy z nas samych czyniąc je przedmiotem oraz dzięki pewnemu rodzajowi izolującego osaczenia go, hamujemy zabarwienie nim całego naszego życia”¹⁹³. Owe samopoznanie konieczne jest bez względu na miłość własną, dlatego człowiek powinien mieć świadomość na ile dobra go stać i jednocześnie do jak niegodziwych czynów był i jest zdolny.

Max Scheler w kwestii samej funkcji cierpienia, jest bliski poglądom, które przedstawia także Viktor Frankl, analizujący to zagadnienie (jako lekarz psychiatra i filozof) bardziej w ujęciu praktycznym, bezpośredniego przeżywania bólu przez człowieka. „Łącząc cierpienie z intencją, wypełniając cierpienie intencją, tym w imię czego cierpi, jednym słowem zamieniając cierpienie w ofiarę, transcenduje je, przenosi na inną płaszczyznę. Nadając ofiarą sens cierpieniu przenosi je z płaszczyzny tego, co faktyczne, na płaszczyznę tego co egzystencjalne, tym samym zaś przenosi także siebie samego - „depcząc własne cierpienie, wznosi się wyżej” ku górze i naprzód”¹⁹⁴. Frankl w swoim

¹⁹³ Ibidem, s. 46-47.

¹⁹⁴ V. Frankl: *Homo patiens*. Warszawa 1984, s.85.

podejściu lekarza psychiatry zwraca także uwagę na to, iż problem bólu w rozumieniu psychicznym należy traktować jako pewną wskazówkę czy sygnał, wskazujący na to, iż coś w naszym rozwoju psychicznym i samym życiu, pozostaje bez odpowiedzi, jest nierozwiązane, podobnie jak fizyczny ból jest oznaką, że jakaś część naszego ciała jest chora. Dlatego mimo wielu wcześniej wymienionych sposobów reagowania, najlepsza, gdyż pozwalająca znaleźć przyczyny oraz drogę przemiany, jest prawda o sobie jako podmiocie moralnym, co jest punktem wyjścia także do prawdy o własnym cierpieniu.

To jednak, co w teorii wydaje się bardzo łatwe, w praktyce okazuje się często zadaniem niezwykle trudnym. W konfrontacji z psychicznym cierpieniem, zawsze mamy do dyspozycji różne możliwości ucieczek. Owa skłonność do eskapizmu nigdy nie rozwiązuje problemu i zawsze trzeba się liczyć z jego powrotem, nie koniecznie w tej samej formie. Opór, tak często spotykany przed poznaniem prawdziwego stanu rzeczy, wiąże się z obawą o możliwe w takiej sytuacji poczucie winy i jednocześnie strachem przed koniecznością zmierzenia się z nim, a co za tym idzie, późniejszą koniecznością przejścia do nowej postawy psychicznej, nasza psychika sama bez udziału woli, domaga się zmiany. „Nasze życie emocjonalne jest raczej wspaniale zróżnicowanym systemem naturalnych objawów i oznak, które otwierają nam nas samych. Przynajmniej pewna klasa uczuć dostarcza w samym przeżywaniu czegoś takiego jak „sens”, „znaczenie”, poprzez które uczucie oddaje pewne obiektywne zróżnicowanie wartości jakiegoś bytu, czynu lub spotykającego nas losu, bądź też antycypując [wskazuje na nie], zarysowując je już przed ich pojawieniem się; poprzez które zaprasza i domaga się, by coś uczynić, ostrzega i grozi, by czegoś zaniechać”¹⁹⁵.

Scheler zauważa także pewne analogie systemów ostrzegania, porównując język ciała z językiem, emocji, co w wypadku sytuacji poczucia winy i cierpienia z tym związanym, można by nazwać, głosem sumienia. Dlatego szczególnym rodzajem cierpienia jest konfrontacja, dziejąca się w zasadzie nieustannie w życiu człowieka z negatywnym aspektem jego osobowości, ciemną stroną osobowości, budzącą poczucie niższości i winy. W tym wypadku samopoznanie stanowi problem moralny, gdyż człowiek z natury niechętnie przyznaje się do swoich słabych niedojrzałych stron, wad kompleksów, instynktów, zła, resentymentów oraz motywów niskich moralnie. „Grzech rani człowieka i skłania go do odrzucenia dobra. Człowiek zamyka się wtedy w swojej zawiści, w zazdrości i egoizmie, nie zdając sobie sprawy, że takie postawy prowadzą do samotności i odbierają życiu prawdziwy sens”¹⁹⁶. W ujęciu psychologicznym można powiedzieć, iż treści, które nie są

¹⁹⁵ M. Scheler: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*. Warszawa 1994, s. 3.

¹⁹⁶ Jan Paweł II: *Pytania do Papieża*. Kraków 2005, s. 150.

zgodne z wizerunkiem siebie samego i poczuciem własnej wartości z potrzebą godnego życia, są wypierane ze świadomości. Tak działa naturalny mechanizm obronny człowieka. Z drugiej strony, spełnieniem bytu osoby ludzkiej, wypełnienie życia sensem, polega na urzeczywistnianiu wartości, co podkreśla zarówno Scheler jak i Frankl.

Jak twierdzi Frankl, urzeczywistnienia wartości można dokonać w trojaki sposób. Przede wszystkim poprzez twórcze działanie, ponadto drugą możliwością jest przeżywanie świata, poprzez czerpanie z piękna i prawdy bytu, natomiast trzecią możliwością, (która w tym momencie jest najistotniejsza) jest cierpienie, czyli znoszenie własnego losu i bytu. Pośród wszystkich trzech sposobów urzeczywistniania wartości, potencjał pierwszych dwóch jest ograniczony, natomiast cierpienie pod tym względem jest nieograniczone.

Urzeczywistnienie wartości, jeśli jest czynem etycznym, zakłada samo cierpienie i jego znoszenie. „A więc realizowanie wartości wynikających z nastawienia się na cierpienie tylko wtedy jest czynem etycznym, a nawet najwyższym dokonaniem etycznym, kiedy wyrasta na gruncie pathosu. Jeśli więc chodzi o wartości związane z postawą, to ethos wyrasta z patosu”¹⁹⁷. Frankl zwraca uwagę na sytuację gdy nie można kształtować swojego losu w sposób twórczy, to pozostaje w cierpieniu możliwość przezwyciężenia tej sytuacji dzięki realizacji wartości za pomocą kształtowania samego siebie, swojej postawy wewnętrznej.

Pojawiają się tutaj podstawowe problemy filozofii egzystencjalnej, wolność oraz samookreślenie poprzez dokonanie wyboru. „Jaspers definiuje byt ludzki trafnym określeniem jako byt „rozstrzygający”, który nie „jest”, lecz raczej każdorazowo rozstrzyga, czym jest. Określenie to dotyczy nie tylko ludzkiej egzystencji, ale i osoby duchowej człowieka. O ile byt osobowy jest bytem rozstrzygającym, to charakter jest bytem wytworzonym”¹⁹⁸. Widać tutaj wyraźne odrzucenie wszelkiej zależności zewnętrznej, człowiek moralny pozostaje takim w każdych warunkach, duchowo jest niezależny od wszelkich uwarunkowań. Egzystencjaliści odrzucają jakiegokolwiek wpływy decydujące o osobowości, czy to środowiska czy pochodzące z dziedziczenia, według tej koncepcji to człowiek rozstrzyga o sobie, kształtując swój los. Poprzez przemianę samej możliwości w rzeczywistość, poprzez kolejne aktualizacje potencji dobra czy zła, następuje jak zauważa V. Frankl zamiana actus w habitus. Tak dokonuje się przemiana etycznego postępowania w postawę etyczną. Podobnie cierpienie należy traktować jako dokonanie lecz również jako wzrost wewnętrzny, czyli wzrost siły moralnej.

¹⁹⁷ V. Frankl: *Homo patiens*. Warszawa 1984, s. 70.

¹⁹⁸ Ibidem, s. 70.

Często w przypadku chorób somatycznych cierpiący nie jest zdolny by swój los móc kształtować zewnętrznie, natomiast poprzez lub nawet dzięki cierpieniu, może opanować swój proces wewnętrznie w taki sposób, że przenosi los swój z płaszczyzny doświadczeń na płaszczyznę egzystencji.

3.3. Cierpienie cywilizacyjne

Takie myślenie o cierpieniu jest niezmiernie dalekie od tego stosunku, jaki wypracowała w tej kwestii cywilizacja utylitarna, pragnąca samo cierpienie zminimalizować nie zauważając w jego doświadczeniu niczego pozytywnego. Jak na ironię, ten podstawowy cel nie tylko nie udało się zrealizować a dodatkowo, zagubione zostało w tym procesie transcendujące osobę przeżycie cierpienia. Problem ten w wielu publikacjach pojawiał się także u Fromma. „Spokrewniona z doktryną najmniejszego wysiłku jest doktryna unikania bólu. Ma ona również fobijny charakter i wyraża się w zasadzie unikania w każdych okolicznościach fizycznego, a szczególnie psychicznego cierpienia i bólu. Era nowoczesnego postępu wyznacza sobie jako cel doprowadzenie człowieka do ziemi obiecanej – egzystencji bez bólu”¹⁹⁹.

Jak zauważa również Scheler trudno by znaleźć marzenie bardziej zniweczone niż te które od XVIII stulecia zawładnęło myśleniem ludzi, pełnym nadziei o tym jak nauka, środki techniczne i organizacje przyczynią się do wzrostu powszechnego szczęścia. Jak pisze autor „Rousseau i Kant mają słuszność: cywilizacja [raczej] stwarza więcej cierpień i głębszych, aniżeli pomniejsza [zakres] cierpień poprzez pełniejszą i subtelniejszą walkę z ich przyczynami. Wprawdzie nowe źródła radości i rozkoszy, które tworzy cywilizacja, są znaczne i różnorodne, ale dotyczą tylko płytszych sfer uczuć, [natomiast] głębsze, ogarniające substancję człowieka, historycznie nie wiele się zmieniają (np. spokój sumienia, wszelkie radości miłości). Nadto organizacja naszych zmysłów jest już taka, że intensywność bólu jest większa od intensywności przyjemności, a spotęgowanie wrażenia bólu przy coraz silniejszym bodźcu bólowym jest znacznie gwałtowniejsze niż spotęgowanie bardziej ociążałego wrażenia przyjemności przy (podobnie) coraz silniejszym bodźcu”²⁰⁰.

¹⁹⁹ E. Fromm: *O sztuce istnienia*. Warszawa 2005, s. 37.

²⁰⁰ M. Scheler: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*. Warszawa 1994, s. 25-26.

Z punktu widzenia eudajmonistycznego nie tylko wspomniany Rousseau i Kant oceniali cywilizację negatywnie. O tym jak wiele przysporzyła ona cierpień i niedostatków pisali także inni, między innymi Nietzsche, Hegel, Fichte, Schopenhauer, czy E. von Hartmann. Natomiast w wieku dwudziestym można wręcz mówić o kierunku krytyki cywilizacji z pozycji oceny kryterium eudajmonistycznego. Według Schelera, a także Frankla, nie w tym jednak leży istota problemu cierpienia w rzeczywistości współczesnej. Nie w negatywnym rachunku zyskanych przyjemności w stosunku do poniesionych strat. Problem raczej tkwi gdzie indziej. Jeśli bowiem cywilizacji współczesnej postawiono zadanie minimalizacji cierpień, a jednocześnie przyjemność stała się celem nadrzędnym, to taka postawa, musiała zmienić sposób przeżywania cierpienia i poczucie sensu tego przeżycia. Oczekiwana w cywilizacji rozkosz jak na ironię jest nieosiągalna, jeśli jest zamierzona. Może być ona czymś w rodzaju produktu ubocznego, swoistej premii, jako dodatku do czegoś. Jest czymś co może przytrafić się jako nie zamierzone, nie może być celem samym w sobie, nie może być intencją.

Viktor Frankl w swojej książce „Homo patiens”, zwraca wielokrotnie uwagę na prawdziwą funkcję cierpienia. „Cierpienie to doskonalenie i wzrost, a także – dojrzewanie. Człowiek bowiem, który wyrasta ponad siebie, dojrzewa, dorasta do siebie samego. Proces dojrzewania to rzecz najbardziej istotna, jaka dokonuje się w nas pod wpływem cierpienia. Dojrzewanie to polega na tym, że człowiek zdobywa wewnętrzną wolność, mimo zewnętrznej zależności”²⁰¹.

Często ową dojrzałość osiągamy dopiero długo po minionych doświadczeniach, które choć negatywne, budują osobowość. Gdy dojrzewamy do siebie, dojrzewamy także do prawdy. W tym zdaniu zawiera się sugestia przyjęcia cierpienia. Jak pisze Frankl „byt ludzki jest ostatecznie cierpieniem i że istotnym przeznaczeniem człowieka jest – cierpieć: być homo patiens. Prawdę tę człowiek cierpiący odkrywa poza dobrem i złem, pięknem i brzydotą, przeżywając ją nieadekwatnie, bez sentymentów i resentymentów. Doznaje on jakoby zwykłego jasnego widzenia prawdy, która jest mu po prostu bardzo bliska, tak bliska, jakby w niej sam tkwił. I to bez gniewu i żalu, które dawno przezwyciężył”²⁰². Frankl przeciwstawia absolutyzowany obraz „*homo sapiens*”, obrazowi lub modelowi człowieka, „*homo patiens*” gdyż w tym widzi drogę, także dla człowieka współczesnej cywilizacji, do prawdy, której przeciwstawia (wspominaną wcześniej) ucieczkę od cierpienia.

²⁰¹ V. Frankl: *Homo patiens*. Warszawa 1984, s.75.

²⁰² Ibidem, s.77.

Do podobnych, choć mniej radykalnych wniosków dochodzi także Henryk Elzenberg. W swojej książce „*Kłopot z istnieniem*”, choć dostrzega zagrożenia jakie cierpienie niesie z sobą, to docenia także te aspekty jego przeżywania, które sam określa jako bezcenne. Pierwszym z nich jest zyskane poprzez własne doświadczenie cierpienia, współczucie dla innych cierpiących. Przeżycie to uczy także rozpoznania wartości, rzeczy istotnych w drugim człowieku i w kulturze. Jako trzecią Elzenberg wyróżnia ważną u człowieka, a spotykaną właśnie na drodze cierpienia, skrucę i skromność. „Czwarty dar cierpienia to rozszerzenie horyzontu, bardziej wszechstronne wniknięcie w to, czym jest życie i czym są żyjące istoty. Uczymy się widzieć świat z innej perspektywy niż tej, kiedy się nam żyło spokojnie; zmienione potrzeby sprawiają, że inne są też spostrzeżenia; pociągają za sobą przeżycia, sposoby działania, wysiłki, o których by się przedtem nie pomyślało”²⁰³.

Dla współcześnie żyjącego człowieka, w realiach cywilizacji obiecującej rozwiązanie każdego problemu, którego myślenie zdominowane jest kategoriami racjonalnymi i utylitarnymi, przedstawione korzyści wynikające z faktu cierpienia z całą pewnością będą wymagały sporego wysiłku, aby je uznać i docenić, a ostatecznie także pokory wobec bezradności nauki co do spraw ostatecznych, to jednocześnie zmusza (także, lub nawet tym bardziej, człowieka współczesnego) do konieczności szukania rozwiązań, kierując się innymi niż utylitarne motywacjami oraz kategoriami myślenia.

3.4. Wyzwolenie poprzez transcendencję

Skoro ucieczka niczego nie rozwiązuje konieczne jest przyjęcie cierpienia, które łączy się z nadaniem cierpieniu jakiegoś celu. Jeśli połączone jest ono z intencją, wówczas mimo często równie intensywnego bólu, zmienia się sam status takiego doświadczenia. Aby spełnić warunek zmiany statusu, należy samo cierpienie transcendować, a to łączy się z jego intencjonalnym przeżyciem.

Cierpieć mogę sensownie, jeśli cierpię za coś lub kogoś, innymi słowy cierpienie musi być środkiem do czegoś, a nie może być celem, nie może być celem samym w sobie. Cierpienie akceptowane wypełnione jest intencją i tym samym transcendowane, a przez to staje się wartością i w tej wartości jego istota i sens, się spełnia. Nasuwającym się w tym kontekście pojęciem nadrzędnym obejmującym sens cierpienia jest pojęcie ofiary. Dlatego

²⁰³ H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*. Kraków 1963, s. 182.

doskonałym uzupełnieniem myśli V. Frankla jest stwierdzenie Schelera, - „tak też wszelkie cierpienie i ból jest wedle swego metafizycznego, najbardziej formalnego sensu, przeżyciem ofiary części dla całości oraz tego, co relatywnie mniej wartościowe, dla tego co bardziej wartościowe”²⁰⁴. Myśl tą należałoby uzupełnić stwierdzeniem, iż tylko wtedy mogę udowodnić, że naprawdę siebie samego posiadam jeśli mam zdolność złożenia ofiary z samego siebie.

Zarówno u Schelera jak i u Frankla widać wyraźnie motyw wzbogacania osobowości poprzez cierpienie i urzeczywistnianie tą drogą wartości. Często droga ta wiedzie poprzez kryzys, w którym zachodzi właśnie motyw ofiary, często wykorzystywany w religijnym uzasadnianiu cierpienia, gdzie coś niższego zostaje poświęcone dla czegoś wyższego, co w procesie transcendowania osoby, umożliwia osiągnięcie takiego poziomu osobowości, (rozumianej jako dojrzałość moralna wynikająca z zachowania równowagi w poziomach wysoko rozwiniętej sfery racjonalnej i duchowej), przy którym pewne stany cierpienia, będziemy mogli przeżywać niejako na niższych poziomach samego siebie. To z kolei powoduje, osiągnięcie takiego stanu samoświadomości, że przeżywane cierpienie będzie dla nas czymś co możemy porównać do postrzegania danej rzeczy, czy danego zjawiska, jakoby z pozycji wierzchołka góry, wówczas oglądamy spokojnie burzę w dolinie, owszem cierpiąc, ale na niższych poziomach samego siebie.²⁰⁵

Stosunek do cierpienia zależny jest oprócz indywidualnych cech osobowości, także od tendencji religijnych czy kulturowych danej epoki. Należy także rozróżniać, funkcję cierpienia od samego bólu „Cierpienie np. jakiegoś bólu jest czymś innym niż sam ból; cierpienie jako funkcja ma zupełnie inne progi niż ból; również zdolność cierpienia, radowania się, zażywania przyjemności jest czymś innym niż wrażliwość na ból lub na zmysłową przyjemność (np. wrażliwość ta jest w znacznej mierze stała w historii, natomiast owa zdolność jest w znacznym stopniu zmienna zależnie od stanu cywilizacji)”²⁰⁶.

Cywilizacja współczesna bardzo daleko odeszła od traktowania cierpienia jako możliwości, czyli zdarzenia pełniącego jakąś funkcję. Nadanie cierpieniu sensu, lub raczej właściwe odczytanie tego sensu, jest zadaniem zwłaszcza dla człowieka dzisiejszych czasów. Nie ucieczka przed cierpieniem, jego eliminacja lub negatywne przeżywanie, lecz przeżycie cierpienia duchowo, autentycznie i prawdziwie jest drogą ku wartości.

²⁰⁴ M. Scheler: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*. Warszawa 1994, s. 10.

²⁰⁵ Zob. V. Frankl: *Psychoterapia dla każdego*. Warszawa 1978, s. 126-129.

²⁰⁶ M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1986, s. 73-74.

Tego typu stwierdzenia u przeciętnego człowieka kultury masowej mogą budzić niechęć lub nawet oburzenie. Minimalizacja przykrości stała się hasłem przewodnim w rzeczywistości utylitarnej, które wydaje się na tyle oczywistym, że nie wymagającym specjalnych komentarzy. Jednocześnie koncepcja wyeliminowania faktu cierpienia, jest próbą usunięcia czegoś, co jest i musi pozostać stałym elementem rzeczywistości. Przyjmując bowiem hipotetyczną i tylko z pozoru idealną sytuację nie istnienia faktu cierpienia, okaże się, że obraz człowieka w tych warunkach staje się nieokreślony. Można powiedzieć, iż brakuje wtedy punktu odniesienia, względem którego można by docenić jakąkolwiek wartość w ogóle, a także trudno byłoby rozpoznać, doświadczyć i docenić w tych warunkach, także samą przyjemność. Obraz świata bez cierpienia, wydaje się czymś wbrew naturze, gdyż nie funkcjonuje, jak całość rzeczywistości, we wzajemnym układzie przeciwieństw. Byłaby to sytuacja, w której istnieje tylko jeden ładunek dodatni, dlatego niemożliwe jest jakiejkolwiek przejście energii. W takiej sytuacji, niemożliwy jest ruch i zmiana, będącym z jednej strony warunkiem postępu a z drugiej naszym zadaniem, zadaniem przekroczenia siebie (o którym pisałem w pierwszej części pracy). W hipotetycznej rzeczywistości pozbawionej cierpienia, nie możliwe jest wyjście dzięki tej energii poza siebie, zbędnym staje się (w takim kontekście rozumiane), pojęcie transcendencji. Można powiedzieć, że traci także sens idea dobra gdyż nie istnieje zło. Bezużyteczna jest nasza wola gdyż nie ma alternatywy. Próba uwolnienia się człowieka od cierpienia (dzięki środkom współczesnej cywilizacji) jest próbą pominięcia pewnego realnie istniejącego elementu koniecznego dla człowieka o tyle, że jest warunkiem możliwej wolności jego rozwoju, jego przemiany, także w znaczeniu wolności ku wartości.²⁰⁷ Cierpienie jest czymś prowokującym rozwój i moralne wzniesienie, wręcz warunkiem koniecznym urzeczywistnienia pewnych wartości.

Osiągnięcia cywilizacyjne powstały w swojej dużej części, (dobrym przykładem jest w tym przypadku medycyna) jako swoisty protest przeciwko cierpieniu, a więc w pewnym sensie z cierpienia wynikają. Czy wobec tego w ogólnym rozrachunku jest możliwe, że ilość cierpienia mogła dzięki cywilizacji się zmniejszyć, czy jedynie zmienił się sam jego charakter, i widoczność, głównie poprzez przesunięcie dominanty ze sfery fizycznej (w przeszłości) i dalej stopniowo do sfery psychicznej proporcjonalnie do postępu cywilizacyjnego, (w przyszłość). Można zadać pytanie, czy jest możliwy, tak rozwój indywidualny jak i postęp cywilizacyjny bez cierpienia. „Nie można mieć jednego bez drugiego, a więc miłości i związku (wspólnoty) bez śmierci i bólu, pełniejszego rozwoju

²⁰⁷ Zob. K. Dąbrowski. *Tród istnienia*. Warszawa 1986, s. 98-101.

i wzrostu życia bez bólu i śmierci, słodczy miłości bez ofiary i bólu. Jeśli owego wglądu dokona się całkowicie, nie tylko intelektem, lecz [również] sercem, to pogodzi on nas w znacznie głębszy sposób z istnieniem bólu i śmierci niż prawda o samej celowości bólu. Gdybyśmy bowiem postawili sobie pytanie, czy poważnie się zdecydować na rezygnację z miłości i pełniejszego rozwoju życia, aby uwolnić się od bólu i śmierci, to chyba tylko niewielu odpowiedziałoby na nie prostym „tak”. Jeżeli śmierć i ból są koniecznymi śladami, jakie zostawiają po sobie zachowanie i podniesienie na wyższy poziom życia i wzrostu, to jedynie z trudem możemy je odrzucić. Wolno nam jeszcze odrzucić i zwalczać tylko bóle braku, a nie bóle wzrostu”²⁰⁸. Śmierć natomiast można pojąć także jako ofiarę którą ponosi człowiek, dla życia pełniejszego całego gatunku, służącą podniesieniu życia gatunku w ogóle. W śmierci jednocześnie kumuluje się najdotkliwszy ból, o którym może pomyśleć człowiek. Między bólem i śmiercią zachodzi związek następstwa, jednego po drugim w całości życia, w jego jedności charakteru relacji, na różnych poziomach, polegających na przyporządkowaniu funkcji niższego szczebla, szczeblowi wyższemu. gdzie część służy całości i jej jest podporządkowana.

Cierpienie jest w koncepcji Schelera, elementem całości życia, należałoby dodać elementem koniecznym, w cyklu narodzin, wzrostu, miłości, rozmnażania i śmierci. Miłość, która jest spoiwem łączącym wymienione elementy, wiąże się z cierpieniem a rezultacie końcowym ze śmiercią. „Miłość jako prasiła wszelkiego tworzenia związku (w przestrzeni) i wszelkiego rozmnażania się w (czasie) tworzy przeto dopiero wstępny warunek „ofiary”, którą jest zarówno śmierć, jak i ból. Ten sam mroczny pęd tego, co ożywione, do wychodzenia ponad siebie ku coraz pełniejszemu i wyższemu życiu, przejawiający się wspólnie w tworzeniu związku i rozmnażaniu, tworzy dopiero ontologiczny warunek wstępny bólu. W tym dwojakim znaczeniu ból i śmierć wywodzą się z miłości. Nie byłoby ich bez niej”²⁰⁹.

Te podstawowe zjawiska życia, jak cierpienie i miłość, są fundamentalnymi wartościami życia. W swoim wzajemnym przenikaniu, generują nową jakość, wyższą jedność. Można widzieć w tym procesie zasadę ofiary, a zarazem zasadę życia, gdzie coś niższego zostaje poświęcone wyższemu, zanika lub raczej przekształca się w wyższe, służy powstaniu wyższej jakości, za nią też umiera. W ofierze jednoczy się ból i radość, gdy poświęca się coś, co się kocha, dla czegoś, co się kocha, lub kochać dopiero będzie. To jakby samo życie poszukuje swojej doskonalszej postaci, a to jednocześnie wymaga ofiary. Ten

²⁰⁸ M. Scheler: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*. Warszawa 1994, s.19.

²⁰⁹ Ibidem, s.18.

biologiczny mechanizm przekłada się na sposób myślenia, na walkę o coś co jest ważne, względem człowieka wyższe, o co chce walczyć, czasami samo życie składając w ofierze „Jeśli ktoś idzie na śmierć dla wyznaczonej przez siebie idei, to idea ta w jego hierarchii ważności wyprzedza inne cele, choćby tak biologicznie ważne, jak zachowanie własnego życia”²¹⁰. Czy jednak w przypadku poświęcenia życia, najwyższej ofiary, można mówić o osiągnięciu wspomnianej wcześniej, wyższej jakości. Czy umierający, jak określa to A. Kępiński „dla wyznaczonej przez siebie idei” (w jego hierarchii, wyżej stojącej niż życie biologiczne), coś dla siebie lub w sobie rozpoczyna, czy bezpowrotnie kończy, wskazując jedynie swoim aktem, innym ludziom tą wartość o którą jego zdaniem powinni zabiegać? Pytań w tej sytuacji można by postawić znacznie więcej, a te zadane w wyżej przedstawionym kontekście, muszą oczywiście pozostać bez odpowiedzi.

To, że w ogóle człowiek dochodzi w życiu do tak dramatycznych decyzji jak, odebranie sobie życia, dowodzi jak bardzo silnie tkwi w nas potrzeba sensu, a nie wystarcza cielesna, biologiczna wegetacja i życie za wszelką cenę. Nie ma tu znaczenia długość życia. Śmierć jest tą granicą, która sprawia, że człowiek zobowiązany jest sam wobec siebie opowiedzieć się za czymś, coś wybrać, stworzyć swoją hierarchię wartości, gdyż ma świadomość ograniczoności czasu.

Gdyby życie trwało wiecznie nie miałoby sensu pojęcie odpowiedzialności, to właśnie w obliczu śmierci, powstaje ten problem. Można pójść jeszcze dalej twierdząc, iż sama potrzeba sensu, wynika z perspektywy śmierci, a ów sens wiąże się z samym cierpieniem, które może być sensowne i bezsensowne, a tym samym może być koniecznym lub zbędnym. „Musimy przy tym pamiętać, że rzeczywistym, prawdziwym cierpieniem, jedynym, które umożliwia urzeczywistnianie wartości związanych z postawą, może być tylko prawdziwe cierpienie rodzące się z autentycznego losu. Innymi słowy, możliwość realizowania wartości rozumianych jako wartości związane z postawą istnieje tylko wtedy, gdy zachodzi nieuchronna konieczność losowa. A zatem urzeczywistnianie wartości związanych z postawą jest właściwie realizowaniem sensu, jaki może mieć nie dające się uniknąć cierpienie”²¹¹.

Pośród wielu znanych w humanistyce koncepcji człowieka, według Frankla brakuje „*homo patiens*”, jako przykładu człowieka cierpiącego, lecz co najistotniejsze, cierpiącego sensownie. Gdzie samo cierpienie nie jest celem, lecz środkiem do celu. Tak więc człowiek w cierpieniu nie tylko może, lecz powinien się sprawdzić. Można także samo cierpienie

²¹⁰ M. Kępiński: *Autoportret człowieka*. Kraków 1992, s. 36.

²¹¹ V. Frankl: *Homo patiens*. Warszawa 1984, s. 83-84.

postrzec jako swoiste kryterium antropologiczne, miarę człowieka, jego zdolność do transcendencji. „Antropologia jako nauka o istocie człowieka musi uczynić zadość transcendentnemu dążeniu istoty ludzkiej, musi się wyrzec usiłowań zrozumienia człowieka bez reszty, biorąc jedynie pod uwagę właściwości czysto ludzkie. Tylko za pomocą takiej antropologii można podważyć nihilizm i tylko na takiej można zbudować humanizm. Jednym słowem, nauka o istocie ludzkiej musi być otwarta, otwarta na świat i zaświaty; musi zachowywać drzwi otwarte ku transcendencji. Przez te otwarte drzwi pada cień absolutu”²¹².

Inne spojrzenie na fakt cierpienia przedstawia Schopenhauer, o którym pisze Scheler, iż zaleca pogodzenie się z cierpieniem, jako zrzędzeniem ślepej woli, która jest w tej koncepcji istotą świata. Sam człowiek jako najwyżej zorganizowany cierpi najgłębiej, choćby przez samo istnienie, które już jest winą, dlatego zanegowanie w nas woli może przynieść ukojenie, choć nigdy według Schopenhauera, szczęście.

Najbardziej pesymistycznym spośród filozofów, jeśli chodzi o wpływ cywilizacji na człowieka, jest Eduard von Hartmann, który metafizyczny pesymizm Schopenhauera łączy z koncepcją Hegla, z jego koncepcją rozwoju i historyzmem. W swoich rozważaniach udowadnia, że przyrost cierpień jest wprost proporcjonalny do rozwoju cywilizacji. Scheler nie podziela tak radykalnego poglądu, choć w wielu fragmentach swoich pism, cywilizację z eudajmonistycznego kryterium, ocenia negatywnie. Jednak nie zmienia to u Schelera możliwości odnalezienia sensu cierpienia przez człowieka, sens ten tak w przeszłości jak i w warunkach cywilizacji można odnaleźć, potrzeba tylko wiedzy i potrzeby szukania. „Świadomość bowiem rodzi się dopiero w prymitywnej *re-flexio* wrażenia, i to zawsze przy sposobności pojawiających się oporów (podłożem wszelkiej świadomości jest cierpienie, a wszelkich wyższych stopni świadomości – wyższe cierpienie) wobec pierwotnego, spontanicznego ruchu”²¹³.

Scheler przedstawia najważniejsze z technik duchowych, które poprzez poznanie mają doprowadzić do znoszenia, lub raczej wyzwolenia od cierpienia. Wobec każdej sytuacji bólu (jak wspominałem wcześniej) istnieją zasadniczo dwie drogi. Cywilizacja, w której żyjemy poszła drogą aktywnego zwalczania obiektywnych przyczyn zewnętrznych bólu i cierpienia. Jest to walka prowadzona racjonalnymi środkami, z pomocą nauki i techniki. Drugą drogę można by w przeciwieństwie nazwać wewnętrzną, która polega na pozbywaniu się wewnętrznego oporu przeciw cierpieniu. To właśnie brak oporu, niesprzeciwianie się,

²¹² Ibidem, s. 93-94.

²¹³ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 53.

cierpliwe znoszenie i zgoda na dany fakt cierpienia ma prowadzić do wyzwolenia. Model ten preferowany jest w wielu religiach, szczególnie przez chrześcijaństwo. Typowa dla tej religii pochwała cnót pasywnych, cierpliwego a zarazem heroicznego brania na siebie cierpienia, symbolizowanego przez krzyż, jest charakterystycznym elementem ideału chrześcijańskiego.

Cywilizacyjna aktywność kieruje swoją energię na likwidację zewnętrznych przyczyn zła, nie rozróżniając cierpienia, które można by nazwać nieszlachetnym od szlachetnego, którego zasady przedstawione zostały wcześniej. W społeczeństwie cywilizacji zachodniej gdzie dajmy na to religią jest chrześcijaństwo, istnieje w kwestii cierpienia pewna trudność. Polega ona właśnie na różnicy w stosunku do cierpienia w porównaniu na przykład z Buddyzmem, gdzie traktuje się życie na ziemi jako cierpienie, z którego trzeba się wyzwolić. „Oświecenie”, jakiego doznał Budda, sprowadza się do przeświadczenia, że świat jest zły. Jest on źródłem zła i cierpienia dla człowieka. Ażeby wyzwolić się od tego zła, trzeba wyzwolić się od świata. Trzeba zerwać te więzy, jakie łączą nas z zewnętrzną rzeczywistością – więzy istniejące w naszej ludzkiej konstytucji, w naszej psychice i somatyce”²¹⁴.

Cywilizacja zachodnia natomiast postuluje walkę ze złem i cierpieniem. Z nigdy wcześniej nie spotykaną, w takiej intensywności, obowiązującą presją sukcesu, przyjemności, powodzenia i szczęścia, cywilizacja zachodu (w sferze deklaracji) żadnej formy cierpienia nie chce pozostawić. Musi z założenia dążyć do jego minimalizacji, wszelkimi dostępnymi środkami. Jednocześnie człowiek wzrastający w takiej kulturze, zorientowanej na tak wytyczone cele zewnętrzne, czyli przede wszystkim posiadanie i przyjemność w kolejnych pokoleniach, coraz bardziej odchodzi od możliwości zrozumienia roli cierpienia, jako indywidualnej siły w duchowej przemianie, a to w etyce chrześcijańskiej jest niezwykle ważne. Człowiek nie mogąc uwolnić się od pożądań zewnętrznych przyjemności, traci tym samym możliwość uwolnienia się od cierpienia. „W tym sęk: nie uwolnisz się od cierpienia, jeżeli się nie uwolnisz od przemijającej radości”²¹⁵.

Rosnąca ilość dóbr konsumpcyjnych dostępnych dla coraz szerszego grona ludzi, stwarza iluzję możliwości nieograniczonego doznawania przyjemności w ich konsumowaniu. Jak mówi Scheler przyjemność nie jest niczym złym, natomiast w wersji tak absolutnie jednostronnej obraca się przeciwko człowiekowi, który w ostatecznym rozrachunku cierpi bardziej, a ponadto w sposób pozbawiony sensu.

Ważnym w tym kontekście jest stwierdzenie Schelera „ból zaś jest dobry nie dlatego, że jest bólem, lecz dlatego, że w większym stopniu może nas uwolnić od źródła tego

²¹⁴ Jan Paweł II: *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin 1994, s. 77.

²¹⁵ H. Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*. Kraków 1963, s. 430.

intelektualnego złudzenia, którego korelatem pozostaje fantom bytowo autonomicznych przedmiotów, tzn. fantom świata, który się nam narzuca, uprzednio nas [o nic] nie pytając”²¹⁶. Mowa tu o świecie człowieka nowożytnego, który żyje w Europie Zachodniej, o którym już na początku wieku dwudziestego Scheler pisał, jako o typie człowieka masowego. Jak wiemy to właśnie owa masowość współczesnego społeczeństwa, a konkretnie powstały charakter człowieka masowego, jego struktura przeżyciowa, oddała go konsekwentnie od takiego świata wartości o którym pisze Scheler. „Biorę [pod uwagę] tylko jeden element tej struktury przeżyciowej człowieka nowożytnego: pracę i nabywanie, które dla typu dawniejszego były działalnością dowolną, dyktowaną w mniejszym lub większym stopniu przez potrzeby życiowe, a dla człowieka nowożytnego stały się one czymś popędowym i dlatego czymś pozbawionym granic. Co i jak ów typ przeciętnie widzi i myśli o rzeczach, jest następstwem tego, czym i jak on przy nich manipuluje”²¹⁷.

Wszelkie relacje społeczne coraz wyraźniej uzależnione są od struktur ekonomicznych. Społeczeństwo jest zhierarchizowane przede wszystkim ze względu na stan posiadania a dodatkowe i jednocześnie dominujące cierpienie cywilizacyjne człowieka masowego, polega na niemożności przeżywania „szczęścia”, rozumianego jako zmysłowa przyjemność (która stała się priorytetem w cywilizacji utylitarnej) w takim wymiarze jaki jest, mu proponowany, obiecywany, jako możliwy do nabycia przy odpowiednich zasobach finansowych. Jest to jedno z tych podstawowych cierpień wytworzonych przez cywilizację utylitarą, które można określić jako jednoznacznie destrukcyjne”²¹⁸.

Tak przeżywane cierpienie nie transcendujące człowieka, nie czyni go lepszym, nie urzeczywistnia wartości, lecz jedynie wpędza go w poczucie nieadekwatności i frustracji, a w tym stanie ducha człowiek, nigdy nie poczuje się spełniony w kategoriach wartości, także w wartości cierpienia, gdyż. nigdy też nie dostrzeże i zrozumie prawdziwej jej skali i funkcji. Jest to jednocześnie cierpienie przeżywane w samotności, powodowane resentymentem. Scheler, (podobnie jak H. Elzenberg) we współcierpieniu widział współodczuwające przekroczenie własnego ja, poprzez to co nazywał współuczestnictwem we wspólnym przeżywaniu, natomiast w zbędnym, nie autentycznym, cierpieniu cywilizacyjnym, owego przekroczenia własnego „ja” być nie może.

Cywilizacja poprzez programowy cel eliminacji cierpienia w ostatecznym rozrachunku usuwa je czasami z życia zewnętrznego, z obszaru gdzie jest widoczne,

²¹⁶ M. Scheler: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*. Warszawa 1994, s. 43.

²¹⁷ Ibidem, s. 94.

²¹⁸ Por. H. Elzenberg: *Z filozofii kultury*. Kraków 1991, s. 215-224.

lecz cierpienie to pojawia się w innym miejscu, w bardziej zawoalowanej postaci, tworząc iluzję wzrastającej szczęśliwości, a przez to zmienia zupełnie sposób myślenia człowieka, tworząc wręcz „nowy typ” osoby. „Życie traktuje on jako graniczny przypadek złożoności [elementów] nieożywionych, a wszystkie wartości witalne [w jego przekonaniu] wykazują tendencję do podporządkowania się pożytkowi i temu, co mechaniczne w [sferze] moralności i prawa. Ponieważ jakości, form, wartości nie da się obliczyć, a dla struktury przeżyciowej owego typu charakterystyczna jest postawa; rzeczywiste jest to co da się obliczyć, wobec czego można uzyskać „pewność”, gwarancję – nowy typ powiada w ten sposób: jakości, formy, wartości są „nierzeczywiste”, „subiektywne”, dowolne. Świat jest teraz przedmiotem ustawicznego lęku, a nie śmiało i radośnie ujętym „trafem”. Lęk rodzi podejście rachunkowe w prowadzeniu życia i stanowi emocjonalne a priori dumnego *cogito ergo sum*”²¹⁹.

²¹⁹ M. Scheler: Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Warszawa 1994 s. 94-95

4. Miłość

4.1. Znaczenie etyczne miłości

Max Scheler w swojej aksjologicznej koncepcji, szczególnie głębokiej analizie poddaje zagadnienie miłości. Jako fenomenologa, aksjologa i etyka interesuje go badanie fenomenu miłości, przede wszystkim w kontekście przeżycia wartości.

Problem miłości wielokrotnie pojawia się w pismach autora. Z treści wielu fragmentów można wnioskować, iż to właśnie miłość traktuje jako zasadniczą formę przeżywania wartości. Scheler stawia odważną tezę (aczkolwiek znaną już wcześniej z filozofii św. Augustyna), że możemy poznać to tylko, co zostało przez nas objęte aktem miłości, porządek miłości bowiem wyprzedza porządek poznania. Specjalny status człowieka pośród innych istot żyjących w świecie wynika przede wszystkim z jego zdolności do kochania. „Miłość jest dla Schelera podstawowym przeżyciem aksjologicznym, jest to przeżycie intencjonalne skierowane na wartość. Miłość jest także aktem metafizycznym, jest podstawowym sposobem istnienia człowieka w świecie”²²⁰.

Scheler zwłaszcza w swoich pismach z antropologii filozoficznej, poświęca wiele miejsca historii gatunku ludzkiego, jego rozwoju, przedstawiając człowieka będącego częścią natury i w jej otoczeniu się rozwijającego, co tłumaczy wiele jego reakcji i zachowań. Jednak to, co stwarza ową możliwość przejścia o krok dalej, właśnie w stronę wartości jest w rzeczy samej zdolnością kochania. Dzięki niej powstaje połączenie między naturą i światem nowym, można powiedzieć, wyższym, dającym nowe możliwości. Dzięki miłości człowiek może wyjść ze „ślepej ulicy” własnej natury. Jak sam autor mówi, miłość jest przeżyciem o tyle wyjątkowym, że doświadczający jej podmiot poprzez spontaniczny akt rozszerza świat swoich wartości. Możliwość uczestnictwa w tak pojętej wyższej rzeczywistości wprowadza zasadniczy dystans między człowiekiem a zwierzęciem. W swoim systemie Scheler sprzeciwia się koncepcji zarówno Hegla, jak i E. v. Hartmanna. Nie godzi się widzeniem sensu miłości w traktowaniu drugiego kochanego przez nas człowieka jakoby był on identyczny z naszym „Ja”, co równałoby się z uczuciem istotowej identyczności z drugą osobą. Jeśli miłość jest tak pojmowana to nie jest ona przewyciężeniem egoizmu lecz raczej

jego rozszerzeniem, czy nawet samym egoizmem. Zdaniem Schelera koncepcje takie niszczą sam fenomen miłości. „Do miłości należy właśnie owo rozumiejące „zajęcie” się inną, odmienną w [swym] uposażeniu jakościowym od zajmującego się „Ja” indywidualnością, jako inną i odmienną, a mimo to emocjonalna, całkowicie ciepła afirmacja „jej” realności i „jej” jakościowego uposażenia”²²¹. Istotna jest tutaj wzajemna świadomość odmienności oraz wymiana, zarówno ofiarowanie jak i otrzymywanie. Sam człowiek może poprzez akt miłości stać się twórcą czegoś nowego, co oznacza także, być twórczym w stosunku do wartości. Pod tym warunkiem, że człowiek owładnięty miłością jako czystą funkcją transcendującą jego samego, nie ma wątpliwości co do jej istnienia i nie zachodzi możliwość braku jej prawdziwości.²²²

„Miłość jest dla Schelera zasadniczą formą przeżywania wartości, ona rozszerza świat wartości tej osoby, która stanowi jej podmiot, uwrażliwiając ten podmiot na ich odczuwanie. [...] Scheler dopiero miłość do osoby uważa za miłość w znaczeniu etycznym”²²³. Miłość jako wartość poprzez akty emocjonalne zawsze pragnie lepszego i dojrzalszego człowieka, inaczej mówiąc jest kulminacją zarówno życia jak i samego człowieka w jego przemianie. „Według Schelera miłość jest aktem spontanicznym o charakterze czysto emocjonalnym. Akt ten stanowi swoiste skierowanie się w stronę wartości”²²⁴. Z całą pewnością, jeśli przyznajemy rozwojowi człowieka fundamentalne znaczenie w jego życiu, to właśnie miłości należy przyznać rolę najbardziej twórczej siły w tym procesie. Poprzez miłość można wniknąć, właśnie w tą twórczą siłę, w drugiego człowieka, aby zjednoczyć pozytywną, w znaczeniu jej kreatywności, energię. Także poznać własną indywidualność dzięki jej dopełnieniu, a poprzez to osoba kochana w ramach takich realiów (realiów miłości) staje się dla nas absolutnym indywiduum i w ramach danych warunków i możliwości postrzegana jest jako, jedyna ,niepowtarzalna a tym samym niezastąpiona.

Podobnie intymność odsłania sferę emocjonalnego przeżywania, odsłania w taki sposób indywidualność, by dać możliwość wspólnej ewolucji warstwy duchowej. W porządku empirycznie – fizycznym, każdy człowiek jest zastępowalny, natomiast w miłości jest zupełnie inaczej, człowiek poprzez już tylko to, że jest tym kim jest, obdarzony został bezwarunkowym uczuciem, bytującym w dwóch poziomach, oprócz realnego, fizycznego

²²⁰ H. Buczyńska-Garewicz: *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*. Wrocław 1975, s.218.

²²¹ M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1986, s. 119-120.

²²² Zob. H. Buczyńska-Garewicz: *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*. Wrocław 1975, s. 218-223.

²²³ K. Wojtyła: *Zagadnienie podmiotu moralności*. Lublin 2001, s. 94.

także metafizycznym. „Tak więc akosmistyczna miłość do osoby – w odróżnieniu do powszechnej miłości do człowieka i każdej partykularnej miłości do określonego rodzaju grup, koniecznie domaga się, z uwagi na ideę jej własnej możliwości, duchowego centrum wszystkich skończonych istot osobowych w duchowym bóstwie (to znaczy w „Bogu” w Bogu, gdy za pierwszym razem myślimy o bogu jako bogu czystej religii, ale za pierwszym razem myślimy o Bogu jako czystej religii a za drugim jako o Bogu jako metafizycznej zasadzie świata, której właściwością jest samo wszechbycie jako istotny atrybut”²²⁵.

Swoistym fenomenem jaki zauważa Scheler jest fakt, że jeśli prawdziwie kochamy daną osobę to miłości tej nie może zmienić, czy zniweczyć nawet zadane przez tą osobę cierpienie i ból i jednocześnie, zasada ta działa w stronę przeciwną, gdyż jeśli daną osobę nienawidzimy to nie zmieni tego stanu żadna przyjemność zyskana dzięki takiej osobie. Ze wspomnianą regułą łączy się także inna zależność polegająca na tym, iż osoba, którą obdarzamy uczuciem ma zawsze nad nami szczególną moc gdyż jak żadna inna potrafi także ranić tym dotkliwiej im uczucie jest silniejsze. Powodem głównym takiej zależności (oprócz wielu innych) jest pokładane zaufanie, które potęguje intensywność odczuwanych stanów, tak pozytywnych jak i negatywnych.

Nie jest w codziennym życiu łatwe odróżnienie miłości w znaczeniu etycznym, od miłości jako przeżycia, co akcentował Scheler. Wyraźnie sprzeciwia się chrześcijańskiej koncepcji miłości jako przykazania. W traktowaniu miłości jako przedmiotu przykazania widzi wyraźny błąd, a właściwie wewnętrzną sprzeczność gdyż nie do pogodzenia jest stosowanie w tym przypadku pojęcia obowiązku. Miłość jest aktem osobowego podmiotu o charakterze czysto spontanicznym, emocjonalnym, wewnętrznym, dlatego nie widzi możliwości objęcia miłości jakimkolwiek nakazem czy obowiązkiem pochodzenia zewnętrznego. W zetknięciu z wartością miłość może zrodzić się sama a wszelka próba wywołania jej w jakikolwiek inny sposób nie może prowadzić do skutku.

Istotną dla Schelera jest kwestia pojmowania miłości jako niezależnego aktu powodującego przeżycie wartości w taki sposób który poszerzał by skalę wrażliwości przy zachowaniu wolności podmiotu moralnego. Taka możliwość przejścia od wartości do miłości (jako jej kulminacji) jest przeżyciem moralnym pod warunkiem, że zwraca się do drugiej osoby, lecz może zwracać się także ku osobie własnej. W akcie takim podmiot niejako uczestniczy w swoim przeżyciu w świecie wartości idealnych, co wskazuje

²²⁴ J. Galarowicz: *W drodze do etyki odpowiedzialności. Fenomenologiczna etyka wartości*. Tom I, Kraków 1997, s. 108.

²²⁵ Max Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1986, s. 206-207.

na istnienie apriorycznego ideału osobowego wpisanego w naturę człowieka. Mamy tutaj typowy w fenomenologii przykład intencjonalności przeżycia, gdzie wartości na fundamencie uczuć pojawiają się w „pozycji” intencjonalnej. „Uczucia psychiczne bezpośrednio odnoszą się do Ja, a zarazem funkcjonalnie odnoszą się do spostrzeżonych, przedstawionych, urojonych przedmiotów, osób otoczenia, rzeczy zewnętrznego świata albo właśnie jaźni, zapośredniczonej dopiero przez czynności przedstawienia. Dopiero na tym poziomie uczucie staje się intencjonalne”²²⁶.

Jeśli mówimy o miłości do osoby posiadającej znaczenie moralne to wynika ono nie z faktu, że obdarzamy uczuciem drugą osobę. Właściwy punkt moralnej ciężkości leży gdzie indziej i jego znaczenie polega na tym, iż miłość w określonych (idealnych) warunkach łączy się poprzez emocjonalno - poznawcze przeżywanie świata ze światem wartości drugiej osoby. Scheler podkreśla tutaj także kwestię podmiotowości, gdyż to właśnie wartość połączona jest z osobą, dotyczy podmiotu, kochamy osobę i miłość taka ma znaczenie etyczne.

„Z pewnością przecież nie każda miłość w ogóle jest aktem moralnie wartościowym, chociaż zawsze jest aktem pozytywnie wartościowym, np. miłość do piękna, poznania, przyrody, sztuki, do wszystkich wartości rzeczowych. Akty te na pewno nie są bezpośrednio nosicielami wartości moralnych, jakkolwiek mogą być [nosicielami] duchowych wartości aktowych, których wyższość w stosunku do wartości niższej czyni także ich osobowego nosiciela moralnie doskonalszym. Odpowiadam na to: Tę szczególną wartość miłość ma wtedy, gdy jest miłością osoby do samej osoby”²²⁷.

Najważniejszą i ostateczną kwestią tego kontekstu byłoby postawienie pytania o moralną naturę aktu miłości. Jako fenomenolog Scheler tego nie tłumaczy wprost, jednak z całości refleksji na ten temat wyłania się wyraźnie jego przekaz, iż tylko miłość do osoby może sprawić pojawienie się wartości moralnych, poprzez same przeżycia osobowego podmiotu. Tak następuje urzeczywistnienie wartości, w czym znajdujemy samą istotę moralnego aktu miłości. Miłość będąc czystym aktem emocjonalnym rodzącym się w sposób spontaniczny w kontakcie z wartością określa samo przeżywanie intencjonalne danej wartości poprzez osobę. Niezwykle ważnym w tej sytuacji jest fakt, że nie widać w tej koncepcji elementu sprawczości, aktywnego zaangażowania w samą sprawę przeżycia wartości. Z koncepcji miłości Schelera wyłączony jest choćby najdelikatniej rozumiany pierwiastek chcenia. Mamy w tej perspektywie prawdziwą autonomię i wolność, i oczywistym musi być,

²²⁶ M. Scheler: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*. Warszawa 1994, s. 8.

²²⁷ Idem: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1986, s. 225.

że w tym układzie, wykluczony musi być jakkolwiek rozumiany obowiązek o czym pisałem już wcześniej.

Wspomniany pierwiastek chcenia jest natomiast niezwykle istotny w chrześcijańskiej koncepcji miłości, jest to ten z punktów filozofii Schelera, który jest tak niezwykle trudny do pogodzenia z poglądami klasyków myśli chrześcijańskiej. Rozbieżność tą wyraźnie widać w rozprawie jaką przedstawił Karol Wojtyła pod tytułem „Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera”. W lekturze tej czytamy „Scheler natomiast „przykazanie miłości” rozumie tylko w sposób podmiotowy. Należy je mianowicie tak wytłumaczyć: miłość jako przeżycie podmiotowe czysto emocjonalne posiada właściwą sobie prawidłowość przeżycia, która, jak to już wiedzieliśmy, polega na tym, że gdy miłość zwraca się do osoby, wówczas w przeżyciu tego podmiotu osobowego, który miłość przeżywa, pojawiają się wartości moralne”²²⁸. W naturalny sposób można sformułować wniosek, iż w systemie Schelera istota każdego aktu miłości przedstawia się w wartości. Jeszcze inaczej i precyzyjniej mówiąc, spełnia się, w przeżywaniu wartości. Przeżyty fenomen miłości spaja się z wartością, ujawnia się tym samym jej istota oraz wartość etyczna. Tak przedstawia się w najbardziej zrozumiałej i prostej w przekazie wersji, intencjonalne przeżycie miłości jako moralnej wartości.

4.2. Niezależność miłości wobec sfery racjonalnej a jej intencjonalny ruch ku wartości wyższej

Max Scheler porównując miłość z nienawiścią zauważa że w przeżyciu każdej z tych emocji zawsze brakuje dystansu do rzeczywistości często tak bardzo potrzebnego w relacjach międzyludzkich. Świadczy to prawdopodobnie o tym, że te dwa stany charakteryzują się najwyższą siłą, spośród wszystkich przeżywanych i dlatego nie jest możliwe ich kontrolowanie przez świadomość. Właśnie sfera emocji na tyle przejmuje władzę nad sferą racjonalną, że najczęściej zapytany człowiek o powody, czy to miłości, czy nienawiści

jest w tej sytuacji zupełnie bezradny. Skrajne i jednocześnie niezwykle silne uczucia, są można powiedzieć, pierwotne w stosunku do samej o nich refleksji. Ponadto sama próba

²²⁸ K. Wojtyła: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu M. Schelera*. Lublin 1956, s. 96.

uzasadnienia miłości najczęściej okazuje się niewykonalna i jak na ironię świadczy to na korzyść danego uczucia. Można powiedzieć, że miłość skoro jest, jest konieczna i w ten właśnie sposób odnosi się do swojego obiektu. Dlatego w naturalny, intuicyjny sposób, odczuwamy wewnętrzny dyskomfort i opór przed chłodnym, racjonalnym ocenianiem ich znaczenia i wartości, próbując ująć uczucia w ramy racjonalnych kategorii aksjologii. Jak widać sfery uczuć i myśli są w niektórych okolicznościach na tyle wyraźnie rozdzielone, że rządzą się odmiennymi prawami dlatego często nawet w potocznym języku, w wielu sformułowaniach spotykać można się z myślą ujmującą tą swoistą rozdzielność.

„W miłości i nienawiści tkwi własna oczywistość, której nie należy przymierzać do oczywistości „rozumu”. Jedyne ten, komu brakuje tej oczywistości i kto jest tutaj skazany przez swoją konstytucję na wahanie się, może to położyć na karb generalnej „ślepoty” funkcji i aktów, której [piętno] musiałoby nosić jedynie jego wadliwe, indywidualne [ich] spełnienie”²²⁹. Poprzez miłość rządzącą się niezależnie od sfery racjonalnej, człowiek zyskuje wartości, które sam rozum nie może zauważyć, objąć i zintegrować z osobą, jak sam Scheler pisze racjonalność jest „ślepa” w obszarze wartości.²³⁰

Scheler w swoich pismach nie definiuje miłości, wyraźnie widać, że takiej definicji w ramach jego systemu nie ma ambicji formułować, gdyż jednocześnie daje do zrozumienia, iż nie ma takiej potrzeby. Miłość jako zjawisko przejawiające się w danych aktach, z perspektywy badań fenomenologa, można naocznie uchwycić. Pod względem kryterium zajmowanego miejsca w hierarchii porządku wartości, miłość jest przejściem od niższej do wyższej wartości. Jest zachowaniem i realizacją wartości transcendującą osobę. Jest aktem jej urzeczywistnienia, co sprowadza się do przejścia do wyższego poziomu. „Owa „wyższość i „niższość” wartości zasadniczo dana jest bez aktu porównania wartości, jaki zawsze zawiera się np. w „preferowaniu”. „Preferowanie nie jest wybieraniem, ani też w ogóle aktem dążenia, lecz emocjonalnym aktem poznawczym. Możemy np. „przedkładać” Beethovena nad Brahmsa niczego tutaj nie wybierając. Wybieranie odnosi się zawsze tylko do chcenia czynu”²³¹. Pojęcie preferowania zakłada stan w którym jedna wartość przewyższa drugą. Charakter miłości z natury jest inny gdyż ją możemy pojmować jako intencjonalny ruch, poprzez który na płaszczyźnie jednej (w porządku aksjologicznym niżej położonej) wartości dokonuje się jej możliwość realizacji wartości wyższej, a sam rezultat jakim jest pojawienie się wyższej wartości jest istotą miłości. Można tym samym powiedzieć, że naturą

²²⁹ M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1986, s.232-233.

²³⁰ Por. J. Trębicki: *Etyka Maxa Schelera Przyczynek do ogólnej teorii wartości*. Warszawa 1973, s. 7-8.

²³¹ M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1986, s. 237.

miłości jest ruch, gdzie najpierw wyczuwana jest wyższa wartość a później następuje na to wyczucie odpowiednia reakcja. Sama miłość jest swoistym złożeniem wartości gdzie do niej samej dochodzi intencja czegoś więcej niż to, co jest, jakiejś wyższej wartości, która najpierw pozostaje w ukryciu, potencjalnie jest możliwa i ostatecznie zostaje realizowana. Już sam Platon zauważył, że twórcze znaczenie miłości polega na jej charakterze ruchu, by być wyższą wartością, dlatego można powiedzieć, że miłość jest siłą kreującą wyższe wartości. Jest siłą twórczą o największej mocy, jaką może dysponować człowiek, oraz źródłem jego przemiany i moralnego wzrostu. Miłość jest w takich okolicznościach siłą twórczą dla bytu w ogóle, jest podstawą i warunkiem życia i rozwoju. Jako kreująca życie kieruje się na przedmioty posiadające wartość, by tą wartość powiększyć.

W przedstawianym wcześniej współodczuciu człowiek nie uczestniczy w pełnej wymiarze dostępnych wartości tyle, że może w swojej drodze moralnej i duchowej przemiany opuścić ten wcześniejszy poziom osobowości. Współodczucie jak zostało to powiedziane wcześniej, jest fundamentem miłości i samym ruchem progresywnym nakreślony zostaje obraz ideału wartości osoby, w kategoriach poza empirycznych.²³² Nie ma tutaj odniesień do stanu faktycznego, ani racjonalnej kalkulacji nad możliwościami potencjalnymi jakimi dysponuje tak osoba, jak wzajemna relacja. Wkroczenie na wyższy pułap wartości nie odbywa się nigdy ze świadomością celu. Proces urzeczywistnienia wartości odbywa się w pewnym sensie mimo woli, jest czymś w rodzaju ciepła, które można w tym przypadku porównać, do ubocznego produktu pracy, czy ruchu.

Występuje także w przypadku miłości, a również i nienawiści charakterystyczny mechanizm wzmocnienia. Polega ona na ugruntowaniu zarówno jednej jak i drugiej emocji, wraz z osiąganymi kolejnymi szczeblami zagłębienia, gdzie rosnąca miłość poszerza horyzonty wartości, zarówno ich przyjęcie jak i przekazanie. Odwrotnie w przypadku nienawiści, która wraz ze swoją eskalacją zawęża możliwość przyjęcia jak i oddania wartości wyższych. Można powiedzieć, że miłość otwiera „oczy” na wartości drugiej osoby lecz jest przede wszystkim tych wartości oczekiwaniem. Otwarcie się na wartości, ale co najistotniejsze jest ich poszukiwaniem, oraz własną oceną moralną. W ostatnim słowie wyraźnie daje się odczuć aspekt czynny osoby, a także ocenę siebie jako podmiotu moralnego poprzez autorefleksję.

Przy takiej właśnie refleksji, niezwykle istotne jest rozróżnienie nie tylko tego kim jestem, jak równie ważne jest tutaj pytanie ku czemu zmierzam. „Im bardziej skrucha

²³² Zob. J. Trębicki: *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*. Warszawa 1973, s. 67-71.

przechodzi od skruchy za czyn w skruchę za byt, tym mocniej chwyta za korzenie dostrzeżonej winy, by ją wyrugować z osoby, a sobie przywrócić jej wolność ku dobru. I tym bardziej wie o bólu z powodu jakiegoś pojedynczego czynu do całkowitego „rozkruszenia serca”, tak iż regenerująca siła, jaka cechuje samą [skruchę], wznosi „nowe serce” i nowego człowieka²³³. Niezwykle ważnym sformułowaniem tego cytatu jest owa „wolność ku dobru”. Zawarta jest tutaj zarówno wolność jak i dobro, czyli idea wartości w ogóle. Jak starałem się wykazać we wcześniejszych rozdziałach powołując się także na koncepcję wolności E. Fromma, pozytywna koncepcja „*wolności do*” oprócz zachowania możliwości twórczego i podmiotowego życia we współczesnej cywilizacji przypomina o problemie odpowiedzialności człowieka żyjącego w realiach gigantycznego tempa zmian dyktowanych rozwojem nauki.²³⁴ Właściwie rozumiana „wolność ku dobru” wskazuje na możliwość podjęcia decyzji gdzie priorytetem jest wartość, wskazuje na wewnętrzną wolność, na możliwość zachowania takiej aktywności gdzie wolność i odpowiedzialność traktowane byłyby nierozłącznie, jako jedna całość.

4.3. Świadomość wolności do bycia lepszym

Świadomość wolności, możemy także nazwać świadomością możliwości zmiany i mimo, że rzecz wydaje się oczywista to zwłaszcza obecnie pełne jej zrozumienie okazuje się nie łatwe. „Nie świadomość, że „mogę też inaczej postąpić”, która towarzyszy wszelkiemu aktowi decyzji; ani nie świadomość, że „mogę dokonać wyboru”, która towarzyszy wszelkiemu aktowi wysunięcia jednego postanowienia (spośród faktycznej – czy nawet danej [jedynie] jako możliwa – czy nawet danej [jedynie] jako możliwa – wielości projektów) jako treści decyzji wolicjonalnej, jest najgłębszym (jeśli chodzi o komponent możliwości) źródłem naszej świadomości wolności. Źródłem tym jest świadomość, że „mogę się zmienić”- czy to w sensie „nawrócenia”, czy to w sensie duchowego odrodzenia”²³⁵. Świadomość tutaj zarysowana zawiera pewnego rodzaju pozytywną chęć uczynienia siebie lepszym. Samo rozróżnienie na stan aktualny, czym lub kim jestem i do czego powinienem dążyć. Natomiast w miłości nie ma odgórnie wyznaczonego celu wynikającego z samej woli. To co bez miłości wymaga zaangażowania woli, z miłością zachodzi naturalnie i doprowadza do wytworzenia

²³³ M. Scheler: *Wolność, miłość, świętość*. Warszawa 2004, s.54-55.

²³⁴ Zob. E. Fromm: *Ucieczka od wolności*. Warszawa 2004, s.123-127.

²³⁵ M. Scheler: *Wolność, miłość, świętość*. Warszawa 2004, s.179-180.

się wyższej wartości. Jednak należy pamiętać, iż ta wyższa wartość ujawnia się w samym ruchu miłości i nie jest dana uprzednio w swojej jakości.

Z tym warunkiem wiąże się wspomniana wcześniej koncepcja miłości bez wstępnych warunków, gdyż każdy jakkolwiek sformułowany warunek niszczy samą istotę miłości. Także wszelkie zewnętrzne oceny, co do motywów zaistnienia danego, zawsze indywidualnego i niepowtarzalnego uczucia z zasady muszą być fałszywe, ponadto czynione niejako z boku z konieczności mogą być uzasadniane racjonalnymi czynnikami i już to wystarcza by uznać je za błędne.

Miłość odnosząca się do przedmiotów z dziedziny wartości, istnieje, nadaje im moralnie wartościowy charakter i wydawać by się mogło, że znajduje swój najwyższy wyraz w miłości do dobra. Scheler w swoich rozważaniach stawia jednak pytanie czy taka właśnie „miłość do dobra” istnieje? Odpowiedź sformułowana przez filozofów chrześcijańskich brzmi jednoznacznie i twierdząco. Jednak Scheler temu przeczy, co najlepiej wyraża analizując ten problem w jednym ze swoich najważniejszych dzieł *„Istota i formy sympatii”*. „Toteż odpowiadam na to pytanie przecząco. Istnieje miłość do wszystkich wartości lub, lepiej [powiedziawszy], do wszelkich przedmiotów „na podłożu” wszelkich wartości, ale nie „Miłość do dobra” jako dobra jest nawet zła, ponieważ jest ona z konieczności faryzeizmem, którego formułę stanowi zdanie: „kochaj dobro” albo „kochaj ludzi o ile są dobrzy” oraz nienawidź zła, albo ludzi, o ile są źli”²³⁶. W swoim normalnym trybie moralne bycie dobrym jest wyznaczone miarą tej miłości jaką dana osoba posiada w sobie, ile ma jej dla siebie i innych. Stąd też błędem jest posiadanie miłości, ukierunkowanej szczególnie na dobro.²³⁷ Miłość jako nosiciel wartości realizuje się w wolnych aktach, w sposób spontaniczny i nieskrępowany poprzez wpływy zewnętrzne, w wolny sposób. Zgodnie z teorią Schelera miłość do dobra z punktu etyki nie jest miłością moralną.²³⁸ Można w takim razie zapytać, która taką jest i z tej przyczyny posiada swoją wartość a na to można odpowiedzieć bardzo prosto powtarzając za autorem. „Tą szczególną wartość miłość ma wtedy, gdy jest miłością osoby do samej osoby”²³⁹.

Scheler w swojej teorii rozróżnia rodzaje miłości, które znajdują się w istotnościowym stosunku z człowiekiem lecz dana jej jakość przysługiwać może jednej tylko osobie i ona daną osobę określa. Dlatego jeśli zapytamy o miłość w ścisłym znaczeniu to jest nią właśnie

²³⁶ M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1986, s. 251.

²³⁷ Zob. J. Galarowicz: *W drodze do etyki odpowiedzialności. Fenomenologiczna etyka wartości*. Tom I Kraków 1997, s.104-105.

²³⁸ Por. J. Trębicki: *Etyka Maxa Schelera Przyczynek do ogólnej teorii wartości*. Warszawa 1973, s. 74-78.

²³⁹ M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1986, s. 255.

miłość do wartości danej osoby, do której to osoby jako podmiotu poprzez jej wartość docieramy. Miłość taka, jeśli spełnia powyższy warunek, nabiera moralnego charakteru poprzez wzajemne uczestnictwo, można ją określić z tej przyczyny jako miłość absolutną. Miłość podobnie jak symbol jest czymś więcej niż można zrozumieć dlatego, że zawsze wyrasta ponad siebie, jest złożeniem, której całość przerasta sumę elementów.

Scheler jako fenomenolog i zarazem etyk, podejmuje zagadnienie, jak w ogóle jest, lub może być, dana nam w miłości osoba. Aby zbliżyć się do jego sposobu myślenia posłużę się cytatem. „Chociaż miłość jako najbardziej osobiste zachowanie jest przecież zachowaniem całkowicie „obiektywnym”, - w tym sensie „obiektywnym” w jakim w niej wychodzimy (w sposób ponadnormalny) ze stanu pogrążenia w naszych własnych „zainteresowaniach”, „życzeniach”, „myślach” – to jednak to co w człowieku jest osobą, nigdy nie może być nam dane jako „przedmiot”. Niemożliwe jest uprzedmiotowienie osób ani w miłości, ani w innych prawdziwych „aktach”, choćby to były „akty poznawcze”²⁴⁰. Widać w tym fragmencie sporo sceptycyzmu w kwestii możliwości poznania drugiej osoby. Poznanie jest możliwe w sensie fizycznym, a także osoba może być dana w przeżyciu jej świata wartości. Jeszcze inaczej mówiąc poznajemy poprzez współodczucie (jako fundujące dla miłości emocji), a zwłaszcza w sytuacjach łączących tak rozumiane współodczucie z działaniem i jednoczesnym przeżywaniem przeżywania drugiej osoby. Sama wartość moralna może być dana właśnie w taki sposób, poprzez współdokonanie, gdzie przeżycie emocjonalne pełni w takich warunkach funkcję korelatu łączącego formy poszczególnych aktów. W sposób przedmiotowy może być nam dana osoba w wymiarze cielesnym. Dany nam aspekt fizyczny osoby, jeśli pozostanie jedynym, nie poszerzonym, może prowadzić do jej „uprzedmiotowienia” i tym samym do poznawczej utraty jego najważniejszego wymiaru, jako osoby. Scheler w ogóle wyklucza pojęcie miłości zmysłowej jako wartości, gdyż sama przyjemność nie może wartości wskrzesić. Dlatego zachowanie wyłącznie zmysłowe w stosunku do drugiej osoby nie ma nic wspólnego z miłością. Przyjemność sama w sobie nie może prowadzić do miłości.

W kwestii rodzajów miłości Scheler dzieląc poszczególne akty na witalne i akty ciała oraz dodatkowo na duchowe i akty osoby, miłość przedstawia w trzech formach: „jako duchowa miłość osoby, psychiczna miłość indywiduum – „Ja” oraz jako miłość witalna lub namiętna. Chociaż akty witalne, psychiczne i duchowe różnią się już w sobie jako akty i są rozmaicie przeżywane (nie dopiero ze względu na swoich nosicieli), są one przecież

²⁴⁰ Ibidem, s. 257.

istotnościowo powiązane z tymi nosicielami - „ciało”, „Ja” i „osoba”. Jednocześnie owe formy aktów emocjonalnych w sposób istotnościowy wiążą się też z określonymi rodzajami wartości jako swoimi noematycznymi korelatami”²⁴¹. W aktach witalnych zawiera się całe spektrum, od poziomów najniższych ku wartościom „wysokim”, akty psychiczne to sfera poznania, natomiast akty duchowe związane są ze sferą tego co święte. Mimo zróżnicowania tych trzech form miłości człowiek może uczestniczyć równocześnie w trzech wymienionych stopniach. Istnieje stopień najwyższy, miłości do boga, w którym uaktywniają się najszlachetniejsze uczucia. Na stopniach niższych sytuować się będą miłość do osoby, na przykład do współmałżonka, czy rodzeństwa, a także miłość rodzicielska czy choćby do własnej ojczyzny. W zależności od pobudzenia danego źródła uaktywniają się jakościowe odrębności samych aktów.

Max Scheler etyczny wymiar miłości wiązał z potęgowaniem wartości życia, tego wzniesienia jaki umożliwia owa wolność do bycia lepszym. W swoich rozważaniach powracał, jako etyk i fenomenolog do samego aktu, jego treści i wartości nie abstrahując od życia jako samej istotności. Rodzaj miłości i jej w określonym przypadku istotność, nie sposób oddzielić od takich faktów życia jak choćby narodziny, wzrost, czy śmierć. Scheler przeciwstawia się wszelkim teoriom naturalistycznym chcącym przekonać, że miłość należy uznać jako ślepą na wartość. Sprzeciwia się teoriom wywodzącym miłość z popędów i ślepych biologicznie zdeterminowanych dążeń. Uważa, że pobudzenia dążeńiowe, są ukierunkowane na wartość.²⁴²

Jak sam autor pisze „miłość i nienawiść są fundamentem wszelkiej świadomości wartości (czucia, preferowania, sądu o wartości) i naturalnie tym bardziej wszelkiego dążenia i zmierzania, które same ufundowane są przez posiadanie wartości. „Każda istota dąży do tego, co kocha, i opiera się temu co nienawidzi; nie zaś: kocha do czego dąży, i nienawidzi tego, czemu się opiera. Spośród prezentowania się kochania i dążenia (formy, rodzaje, modi) a tym bardziej sposób ich empirycznej realizacji jest tutaj zupełnie obojętny”²⁴³. Analizując relację popędów do miłości i określonym wyborom wartości Scheler porównuje pobudzenia popędowe do pochodni, których blaski rzucane są na dany system aksjologiczny. Człowiek może kochać coś co przede wszystkim jest dla niego ważne a ponadto jest zgodne z preferencjami jego systemu popędowego. Zarówno miłość jak i współodczucie w swoim byciu wartością stoją ponad przemianami cywilizacyjnymi. Wartości te tkwią w istocie

²⁴¹ M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1986, s. 260.

²⁴² Por. K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 1986, s.106-123.

²⁴³ M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1986, s. 283-284.

człowieka, wpisane w jego byt, dają możliwość moralnego rozwoju. Miłość poprzez swoją funkcję transcendencji samą wartość przenosząc, zmienia porządek wartości. Miłość wiąże się z ruchem i wzrostem, dalekim od stanu spoczynku. Należy w tym momencie dodać, że jest ruchem intencjonalnym ku wyższym wartościom. W postaci dobrego czynu realizuje się ruch w stronę zwykle raczej nieznaną podmiotowi moralnemu, gdzie siłę emocjonalnej intencji nie może równoważyć możliwość przewidzenia jej skutku. Można odczuć spontaniczność natury samego aktu gdy czytamy u Schelera. „Dlatego idea „ostatecznego moralnie zadowolającego stanu ludzkości bez ofiary i miłości” jest nonsensem. Gdyby nawet istniał cywilizowany i w zakresie wartości cywilizacyjnych „doskonały” stan, miłość nigdy nie byłaby „wypełniona”, ponieważ transcendowanie dawnych wartości pozytywnych w kierunku „wyższy” należy do jej fenomenologicznej istoty. Natomiast doskonale ucywilizowany świat mógłby być jednocześnie światem absolutnie wypełnionym nienawiścią, tzn. światem diabelskim”²⁴⁴. Istotna jest tutaj nasza świadomość wartości, dzięki której możemy dokonywać wyborów.

4.4. Krytyka utylitarnego traktowania miłości

W kontekście tematu niniejszej pracy jakim jest problematyka tych wartości, które szczególnie w wyniku tendencji rozwojowych współczesnej cywilizacji stają się zagrożone. Poprzez ogromny postęp cywilizacyjny opierający się przede wszystkim na rozwoju (biorąc pod uwagę psychikę ludzką) racjonalnej strony człowieka, w jego sposobie funkcjonowania nastąpiło szereg zmian. Myśl techniczna wnosząca w sferę codziennego życia coraz więcej nowości z jednej strony w sferze fizycznej niezwykle pomogła w znoszeniu trudów niektórych prac, z drugiej jednak strony owe techniczne, czy informatyczne ułatwienia, w sferze psychiki człowieka wprowadzają zmiany na skalę i tempo do których adaptacja psychiczna okazuje się niezwykle trudna. Problem ten zauważa i podejmuje także Erich Fromm w jednej ze swoich najważniejszych książek *„O sztuce miłości”*, zadaje pytanie: „czy społeczna struktura zachodniej cywilizacji i wypływający z niej duch sprzyjał rozwojowi miłości”²⁴⁵. Na powyższe pytanie autor odpowiada przecząco

²⁴⁴ Ibidem, s. 297-298.

²⁴⁵ E. Fromm: *O sztuce miłości*. Poznań 2002, s. 87.

wyszczególniając miłość erotyczną, braterską oraz macierzyńską, które jak sam uważa, w swojej nie zafałszowanej postaci, występują coraz rzadziej.

Fromm przedstawia relacje w społeczeństwie kapitalistycznym gdzie przy niewątpliwiej zalecie, jaką jest wolność polityczna, czynniki ekonomii rynku wywierają niezwykle silny wpływ na stosunki społeczne i wnikają coraz głębiej w relacje międzyludzkie. Struktura ekonomiczna odciska coraz wyraźniejsze piętno w postrzeganiu wartości, można powiedzieć najogólniej w charakterze człowieka, gdyż to właśnie poprzez mechanizmy cywilizacyjne zatracą on swoją podmiotowość i indywidualność. E. Fromm w tych tendencjach widzi podstawowe zagrożenie także dla samej miłości, która jego według niego, wymaga dojrzałego i niezależnego charakteru. Człowiek współczesny staje się towarem o określonej wartości rynkowej, którego w każdej chwili można zastąpić kimś innym, jeśli zajdzie tylko potrzeba. Taka sytuacja powoduje, iż samo zagadnienie człowieka, (które podejmowali w całej historii myśli, nie tylko przecież filozofowie w wieku dwudziestym) w nowoczesnym kapitalizmie, można sformułować w sposób daleki od subtelnych rozważań humanistyki uwzględniającej złożoność natury ludzkiej. „Współczesny kapitalizm potrzebuje ludzi, którzy zapewnią mu sprawną i masową współpracę; ludzi pragnących coraz więcej konsumować; których upodobania są zestandaryzowane, dają się łatwo przewidywać i kształtować. Potrzebuje ludzi, którzy czują się wolni i niezależni, nie kierują się żadnym autorytetem, zasadą ani sumieniem – a jednak chcą, aby im rozkazywano, chcą dopasować się bez żadnych tarć do społecznej maszyny; ludzi, którymi można kierować bez użycia siły, prowadzić bez przywódców, przynaglać bez wskazywania celu – poza tym jednym, aby prosperowali, ciągle byli w ruchu, działali, szli naprzód”²⁴⁶. Fromm w powyższym fragmencie szczególnie zwraca uwagę na kwestię pozornej wolności człowieka w takiej sytuacji, gdy pisze o ludziach, którzy to właśnie tylko czują się wolni i niezależni. Dalsze słowa absolutnie pozbawiają nas złudzeń co do intencji autora, gdyż w ten sposób chce podkreślić całą złudność owego poczucia wolności, oraz wskazać na same środki manipulacji jakimi cel ten jest osiągany. To sprawia, iż człowiek cywilizacji współczesnej jest samotny przepełniony lękiem a także wyobcowany zarówno z siebie, swojej natury jak i z natury w ogóle.

Człowiek ulega konsekwentnie reifikacji poprzez system, którego sam jest autorem. Można zapytać, czy człowiek w takich warunkach, a dodatkowo także w sytuacji zachwiania swojej podmiotowości jest zdolny do prawdziwej miłości, w rozumieniu miłości

²⁴⁶ E. Fromm: *O sztuce miłości*. Poznań 2002, s. 89.

transcendującej osobę? Jak określa to Scheler istota miłości polega na ruchu wzwyż, przejściu ku wartości wyższej, dlatego istotny jest sam kierunek. Powołując się zarówno na moralność jak i światopogląd świata antycznego. niemiecki filozof pisze. „Wszyscy myśliciele, poeci i moralisci starożytni zgodni są co do jednego: miłość jest tendencją, dążeniem „niższego” ku „wyższemu”, „nieukształtowanego” ku „ukształtowanemu”, „me on” ku „on”, przejściem od „pozoru” do „istoty”, od „niewiedzy” do „wiedzy”, jest „czymś pośrednim między posiadaniem i nieposiadaniem”, jak powiada Platon w *Uczcie*”²⁴⁷.

Czy człowiek współczesny zdolny jest do miłości tak pojętej?. Fromm nie twierdzi jednoznacznie, że taka miłość jest współcześnie absolutnie niemożliwa, lecz zwraca uwagę na szereg czynników spowodowanych wpływem cywilizacyjnym, które takie przeżywanie miłości oddala, a ponadto sugeruje, iż tendencja ta narasta wraz z coraz intensywniejszym tempem życia i przyrostem dóbr konsumpcyjnych. Wszystko staje się przedmiotem konsumpcji i wymiany, co przekłada się na relacje międzyludzkie tak, iż osoby (mężczyzna i kobieta) traktują się coraz częściej jak swego rodzaju „pakiety jakości”, które muszą spełniać oczekiwane parametry, aby w ogóle było warto inwestować w daną relację czas. Osoby realizujące tego typu transakcję (jak określa taką relację autor) w społeczeństwie utylitarnym postrzegane są często jak najbardziej pozytywnie. Są sprawnie funkcjonującym zespołem trzymającym się powszechnie przyjętych i akceptowanych konwencji. Fromm widzi w tej sytuacji ucieczkę od samotności, a realizowana konwencja o wyobcowanej strukturze jest jedynie miejscem schronienia, które z całą pewnością nie ma nic wspólnego z miłością według koncepcji Schelera czy Fromma, jest w rzeczy samej „*formą dezintegracji miłości*”. Określeń tych Fromm używa wiążąc powstałą sytuację z powstaniem nowoczesnego zachodniego społeczeństwa, opisuje także szereg patologicznych form miłości, które jednak w kontekście tej pracy nie są istotne.

Kiedy reasumuje swoje przemyślenia, w jednej ze swoich najważniejszych książek, łatwo dają się zauważyć wspólne wątki jakie wcześniej zauważyć można było u M. Schelera. „Miłość jest możliwa jedynie wtedy, gdy dwoje ludzi komunikuje się ze sobą z samej głębi swojej istoty, to znaczy jeżeli każde z nich przeżywa siebie do samej głębi swej istoty. Jedynie w takim przeżyciu mieści się ludzka rzeczywistość, jedynie tu jest to, co naprawdę żywe, jedynie tu jest źródło miłości. Miłość przeżywana w ten sposób jest nieustannym wyzwaniem; nie jest stanem wypoczynku, lecz ruchu, wzrostu, wspólnej pracy; nawet to, czy istnieje harmonia czy konflikt, radość czy smutek jest czymś drugorzędnym wobec

²⁴⁷ M. Scheler: *Resentyment a moralność*. Warszawa 1977, s. 88-89.

zasadniczego faktu, że dwoje ludzi przeżywa siebie w samej głębi swojego istnienia i że mocniej czują się jednością, będąc razem niż osobno. Istnieje tylko jeden dowód na obecność miłości: głębokość wzajemnego związku oraz żywotność i siła każdej z zainteresowanych osób; oto owoc, po którym poznaje się miłość”²⁴⁸.

Obie koncepcje miłości, Schelera i Fromma łączy wspólne widzenie w tym uczuciu ruchu i wzrostu osoby, jej transcendencji. Różni ich natomiast sposób podejścia do zagadnienia, w przypadku antropologa i filozofa M. Schelera, bardziej teoretyczny, podczas gdy Erich Fromm jest bardziej praktyczny, teorię swoją popiera wieloma konkretnymi przykładami, wykorzystując do tego wiedzę psychologiczną. Obaj filozofowie krytykują utylitarne traktowanie miłości, pomijające uwzględnienie złożoności osoby na materii i ducha, które to współczynniki tworzą dopiero pełny byt osobowy, a ich uwzględnienie jest warunkiem koniecznym pełnego doświadczenia miłości. Także cytowany już w tej części pracy wielokrotnie Karol Wojtyła, sprzeciwia się argumentacji utylitarystycznej jako charakterystycznej właściwości, mentalności i zarazem postawy (także wobec miłości) współczesnego człowieka. Argumentacja utrzymana jest w duchu kantowskim, drugiego sformułowania imperatywu kategorycznego, w którym filozof z Królewca sprzeciwia się traktowania osoby jako środka, do czego skłania utylitarystyczne wyniesienie do rangi kryterium podstawowego, kategorii przyjemności. Miłość jest wtedy niczym w osobach i niczym pomiędzy nimi, nie jest obiektywną rzeczywistością, brak bowiem tego obiektywnego dobra, które o niej stanowi. „Miłość” w tym ujęciu jest zespoleniem egoizmów, które tak tylko są zestawione, że nie ujawniają się dla siebie jako coś przykrego, przeciwnego obustronnej przyjemności”²⁴⁹.

Dobro według koncepcji utylitarnej rozumiane jako przyjemność, będzie dobrem subiektywnym, wynikającym z doznania indywidualnie przeżytej przyjemności, często poprzez wspomniane, posłużenie się drugą osobą jako środkiem. Jedynym możliwym wyjściem z nieuniknionego w tej koncepcji egoizmu jest uznanie dobra obiektywnego, wyzwalającego od kategorii egoistycznej przyjemności. „To wspólne dobro obiektywne jest fundamentem miłości, a osoby razem wybierając to wspólne dobro równocześnie mu się podporządkowują. Dzięki temu łączą się z sobą prawdziwym, obiektywnym węzłem miłości, który pozwala im wyzwolić się od subiektywizmu oraz ukrytego w nim nieodzownie egoizmu. Miłość jest więc zjednoczeniem osób”²⁵⁰.

²⁴⁸ E. Fromm: *O sztuce miłości*. Poznań 2002, s. 104.

²⁴⁹ K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 1986, s. 40-41.

²⁵⁰ Ibidem, s. 40.

Istotnym u wszystkich przedstawionych tu myślicieli, jest w tej sytuacji zwrócenie uwagi na jeszcze jeden ważny aspekt jaki wnosi wartość przeżywanej miłości we współczesne życie. Tym aspektem, utrzymującym w obecnych warunkach i tendencjach zmian, pewien ład równowagi między sferą racjonalną i emocjonalną w rozwoju człowieka, jest zachowanie także poza racjonalnego pierwiastka osobowego. Aby dobrze przekazać tą myśl, korzystając ze znanego w filozofii określenia, można by nazwać tą potrzebę współczesnego życia, jako konieczność zachowania (oprócz racjonalnego) również, emocjonalnego „*bycia w świecie*”. W tym przypadku należałoby uzupełnić, dodając, że prawdziwe, pełne bycie w świecie, (dla człowieka, który pragnie zachować swoją podmiotowość) powinno oznaczać - bycie w świecie wartości. Świadome uczestnictwo w nim jest warunkiem pełnego dojrzałego życia oraz świadectwem odpowiedzialności człowieka we współczesnej cywilizacji. Scheler podkreśla to co sam nazywa „rozciągnięciem własnej odpowiedzialności”, w czym widzi podstawę każdej moralności opartej na fundamencie wartości życia, moralności tworzonej przez ludzi nie tylko wierzących, lecz wręcz pewnych swoich wartości. Jest to odpowiedzialność nie tylko za siebie, lecz za drugiego człowieka także. Jak twierdzi Scheler owe rozciąganie odpowiedzialności szczególnie ważne jest wówczas gdy życie zależne jest od innego życia. Doskonałym uzupełnieniem powyższych rozważań jest myśl którą zawarł Karol Wojtyła w swojej książce „*Miłość i odpowiedzialność*”. „Odpowiedzialność za miłość sprowadza się, jak widać, do odpowiedzialności za osobę, z niej wypływa i do niej powraca. Dlatego właśnie jest to odpowiedzialność ogromna. Ale ogrom jej rozumie tylko ten, kto ma gruntowne poczucie wartości osoby.[...] Dlatego też miłość oderwana od poczucia odpowiedzialności za osobę jest zaprzeczeniem samej siebie, jest zawsze i z reguły egoizmem. Im więcej poczucia odpowiedzialności za osobę, tym więcej prawdziwej miłości”²⁵¹.

Warunkiem możliwości najpełniejszego uczestnictwa w świecie wartości jest właśnie miłość, która jeśli pozbawiona jest jakichkolwiek warunków wstępnych, (użytecznych) wtedy jest prawdziwa i tylko w tym stanie rzeczy, jest moralną wartością. To właśnie owa wolność miłości (absolutnie nie w znaczeniu dowolności, czy swobody lub wolności wyboru) jest tym obszarem życia, który można by nawet nazwać swoistą antytezą negatywnych aspektów cywilizacji współczesnej, które wiążą się z ujarzmianiem natury, jednostronną racjonalnością, uporządkowaniem i podległością prawom ekonomii. Miłość jest pewnym obszarem absolutnie niezależnym, wolnym od obowiązku, wolnym od cywilizacji, od ekonomii

²⁵¹ K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin. 1986, s.116-117.

i właściwie również wolnym od kultury. Jeszcze inaczej można by powiedzieć, że miłość jako wartość jest od tego co wymieniałem, niezależna. Miłość jako wartość życia jest uwarunkowana zarówno wolnością jak i odpowiedzialnością. Dlatego świadomość, moralność i sam sposób postępowania człowieka cywilizacji współczesnej musi opierać się na fundamencie tych wartości życia, które pozwolą mu transcendować siebie, być w pełni sobą i być w pełni człowiekiem wolnym i odpowiedzialnym. „Miłość jeszcze mniej nadaje się do monistyczno-metafizycznej interpretacji niż współodczucie, ponieważ jest ona tak bardzo osobista, wolna, samodzielna, spontaniczna i daleko wyraźniej od współodczucia „intencjonalnie” ukierunkowana; ponieważ jest tym, co w ogóle natyka się na absolutnie intymną jaźń jako wieczną granicę i jakby „odkrywa” ją dopiero w swym ruchu”²⁵².

Sama zdolność do miłości może rozwinać się w osobowości pod warunkiem osiągnięcia pewnego stanu niezależności, polegającego na wyzbyciu się egocentryzmu i myślenia utylitarne. W koncepcji Fromma znajdujemy także jeszcze jeden czynnik, na który zwraca on także uwagę jako na warunek konieczny możliwości przeżycia miłości. Jest nim sama wiara w siebie oraz drugiego człowieka, której fundamentem jest wspólna płaszczyzna identyfikacji z określonymi wartościami. Sama miłość wymaga wiary i jest jednocześnie wiarą przeniesioną na wyższy poziom. „Wiara w siebie jest warunkiem, abyśmy mogli coś obiecywać, a wobec tego, że – jak powiedział Nietzsche – człowieka można określić według zdolności do składania przysięg, wiara jest jednym z warunków ludzkiego istnienia. Jeżeli chodzi o miłość, liczy się wiara we własną miłość, w jej zdolność budzenia miłości u innych i w jej trwałość”²⁵³. Tutaj również widać pewną ewidentną zbieżność z poglądami M. Schelera. Rozwój emocjonalny, oraz samo dążenie wzwyż, jest możliwe na podbudowie wartości, tworzących kolejne stopnie, gdzie wyższe z nich ufundowane są na niższych, co generalnie tworzy ich hierarchiczny układ. Fromm rozróżnia wiarę racjonalną od irracjonalnej, z których ta pierwsza opiera się na myśli i wzroście technicznych możliwości a jej podstawowym miernikiem jest produktywność co zdaniem autora jest jej wypaczeniem lub wręcz zaprzeczeniem. Wiara jakiej potrzebuje człowiek współczesny jest wiarą w wartości. Nie jest to jednak wiara wolna od ryzyka, kto domaga się przede wszystkim bezpieczeństwa i kojarzy je z dobrami wyłącznie zewnętrznymi, ten pójdzie drogą konwencji cywilizacji utylitarnej. Nie jest łatwo współczesnemu człowiekowi żyjącemu w realiach, gdzie podstawową miarą sukcesu jest konsumpcja, dostrzec inną miarę wartości, dać wiarę i pierwszeństwo czemuś, co nie jest obliczalne, co społecznie nie jest przyjętą wykładnią jego

²⁵² M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1986, s. 121.

²⁵³ E. Fromm: *O sztuce miłości*. Poznań 2002, s. 123.

statusu. Jak twierdzi Fromm, miłość jest tą sferą w której wymaga się odwagi zwrócenia się ku wartościom, jest to warunek możliwości jej przeżycia. Wspomina także o koniecznej wytrwałości takiej postawy, gdyż nie jest to obszar gdzie określone podjęte działania dają jednoznacznie przewidywalne, (w danym czasie i pod względem oczekiwanych jakości), rezultaty. Miłości potrzebna jest wiara, która w całym mechanizmie cywilizacyjnym (delikatnie powiedziawszy) nie jest ceniona. W realiach postępu liczy się bowiem skuteczność działania i użyteczność samych rezultatów, oraz ich dostępność dla jak największej rzeszy ludzi, a wszystko to opiera się na praktycznym zastosowaniu nauki. „Nawet jeżeli uznaje się, że zasada kapitalizmu nie daje się pogodzić z zasadą miłości, należy przyznać, że kapitalizm sam w sobie jest bardzo złożoną i bezustannie zmieniającą się strukturą, która wciąż zezwala na sporą dawkę nonkonformizmu i osobistej swobody”²⁵⁴. Mimo krytyki wielu z tych tendencji jakie niesie z sobą rozwój cywilizacyjny z powyższego cytatu wynika jasno, iż autor nie jest absolutnym pesymistą i widzi możliwość zatrzymania pewnych niekorzystnych procesów cywilizacyjnych, tych które obróciły się przeciwko człowiekowi. Dostrzega szansę w wolności myśli i uczucia człowieka a zwłaszcza w przyznaniu emocjom im należnej rangi i prawa. Świadomość człowieka, z której cała cywilizacja wyrosła musi ulec przemianie, a jej przemiana sprowadzająca się w istocie do odnowy moralnej jest warunkiem możliwości nowego oblicza cywilizacji, takiej, która zacznie sprzyjać miłości.

²⁵⁴ E. Fromm: *O sztuce miłości*. Poznań 2002, s.130.

Rozdział III – eutyfronika jako próba ocalenia wartości

1. Prostomyślność moralna jako zasada zachowania wartości życia

1.1. Potrzeba poręczenia moralnego w cywilizacji nieufności

Koncepcja etyki prostomyślności jest przede wszystkim wezwaniem do oczyszczenia umysłu, a co za tym idzie również i życia, człowieka współczesnej cywilizacji. Owo wezwanie odwołuje się jednocześnie do samej natury jako źródła tej własności człowieka, jaką jest prostomyślność. Jest ono o tyle trudne, gdyż w cywilizacji utylitarnej w jakiej żyjemy w zasadzie godzimy się z nieufnością jako swego rodzaju założeniem. Spostrzegają tę zależność niektórzy filozofowie, zwłaszcza w dwudziestym wieku, gdyż w tym czasie tendencje rozwojowe gospodarki, głównie wielki przyrost dóbr materialnych i masowa pogoń w celu ich zdobycia, nasiliły kryzys wartości, i wzajemnych stosunków społecznych. „Wszak żyjemy w czasach, które za najlepszą formę zaufania uznały wzajemną nieufność ludzi wobec siebie. Nie trzeba dowodzić, że walka z powszechną nieufnością wymaga nie tylko wyjątkowo dużej odporności psychicznej, ale i poznania złożonych mechanizmów ludzkich reakcji. Ludzie są nieufni wobec siebie, gdyż często nie znają swoich przeżyć, a także przeżyć innych, stosując drastyczne środki, co z reguły prowadzi do klęsk i dramatów – a co gorsza, rodzi zniechęcenie i mizantropię”²⁵⁵.

Powyższy cytat świadczy o ocenie stanu rzeczy warunków wzajemnych relacji współczesnego społeczeństwa, jaki dostrzega autor, prof. J. Bańka, o czym uprzedza już na wstępie swojej publikacji. Podobnie sytuację wzajemnych relacji między ludźmi, uwarunkowanych czynnikami mechanizmu gospodarki kapitalistycznej widzi M. Scheler gdy czytamy. „Ale stwierdzić też trzeba, że wszystkie podstawy moralności nowożytnej polegają w ogóle na zasadniczej nieufności człowieka do człowieka, a w szczególności do jego wartości moralnej. Postawa kupca, który boi się oszustwa ze strony konkurenta, stała się postawą zasadniczą, która cechuje już nowożytną percepcję człowieka obcego w ogóle.

Dopiero ta „nieufność”, blisko spokrewniona z resentymentem, zrodziła nowożytny indywidualizm moralny oraz negację zasady solidarności, które dziś wydają się nam tak oczywiste”²⁵⁶. Obaj autorzy zwracają uwagę na brak wspólnej płaszczyzny wartości, wspólnego pola identyfikacji z wartością, które stanowiłoby swoistą podstawę wzajemnego zaufania. Cywilizacja w której żyjemy doprowadziła do zupełnie innej niż w przeszłości apercpcji wrażeń. W dawną równowagę bilansu bodźców, tego co przykre oraz tego co przyjemne, wkroczyła cywilizacja, programowo stawiając sobie jako cel eliminację stanów przykrych a tym samym trudnych dla człowieka, i w myśl ideałów utylitarystycznych dokonuje zewnętrznych ułatwień by ograniczyć cierpień i czynić życie przyjemnym. Jednak realizacja tego programu, pozornie jak najbardziej słusznego, niesie z sobą spore koszty. Człowiek płaci w tym procesie określoną cenę, jaką jest nie tylko wspomniana nieufność i alienacja, lecz samo osiągnięte coraz skuteczniej ułatwienie życia, z drugiej strony powoduje zniechęcenie a często wręcz nudę. Dzieje się tak z bardzo prostej przyczyny. Jeśli człowiek nie musi w swoim życiu pokonywać przeszkód, zwalczać stanów przykrych, wówczas otrzymana bez poświęceń przyjemność nie daje oczekiwanej satysfakcji, i nie jest wtedy cenioną wartością.

Sytuacja psychiczna w takich warunkach staje się niezwykle trudna, pełna napięcia, poczucia braku celu i ogólnego niezadowolenia. „Sposób w jaki technika skłania do „łatwości” życia, łatwości czysto prakseologicznej, jest tak zwodniczy, że syndrom jego możemy określić jako trwałe skażenie postępu. Najgłębsza podstawa owego oskarżenia sięga sfery psychicznej człowieka, jego prostomyślności. Powiększenie się łatwości życia w sferze materialnej predysponuje człowieka do dewiacji w sferze odczuwania potrzeb specyficznie ludzkich, kiedy to osiągając pewne dobra – i zdawałoby się idące za tym zadowolenie - odczuwa on mimo wszystko niedosyt, pragnienie dalszej konsumpcji, a w rezultacie względność wszystkich wartości. To, co najcenniejsze, a więc twórczy stosunek do życia, chęć nieustannego doskonalenia samego siebie – z wolna tępieje, a człowiek sam rezygnuje z wyższego poziomu aspiracji. W ten sposób ułatwiająca człowiekowi pracę technika stwarza mu takie sytuacje, w których wprawdzie żyć jest łatwo, ale jest to życie bezwartościowe”²⁵⁷.

Trudności adaptacyjne w sferze psychiki spowodowane są także niezwykle szybkim i stale narastającym tempem zmian których jesteśmy świadkami obecnie. Człowiek nigdy wcześniej, w całej swojej historii rozwoju nie był zmuszony do tak szybkiego, i ponadto

²⁵⁵ J. Bańka: *Rap metafizyczny. Czyli odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców*. Katowice 1999, s.12.

²⁵⁶ M. Scheler: *Resentyment a moralność*. Warszawa 1977, s.172.

²⁵⁷ J. Bańka: *Cywilizacja – obawy i nadzieje*. Warszawa 1979, s.182-183.

trwającego całe życie procesu adaptacyjnego, związanego z koniecznością ciągłej nauki i obsługi, nowych urządzeń. Jednocześnie człowiek nie jest przystosowany genetycznie, do tak szybko narastającego tempa zmian. Sytuacja ta jednak oceniana jest zależnie od danej opcji postrzegania i oceny postępu cywilizacyjnego. Istnieją tutaj wyraźne kontrowersje między tymi, których osiągnięcia techniki fascynują do tego stopnia, iż nie zauważaną strat w sferze wartości. Oraz drugą grupą odnoszącą się z rezerwą i sceptycyzmem do gloryfikacji osiągnięć cywilizacyjnych, dla których straty w sferze zarówno wartości jak i relacji międzyludzkich, przewyższają zyski płynące ze wspomnianego już wcześniej ułatwienia życia w sferze zewnętrznej, jakie wprowadza nauka i technika. Do grupy drugiej z reguły należą humaniści, którzy raczej są skłonni zadać pytanie o cel i sens życia niż o to jak żyć przyjemnie lub produktywnie. Pytanie w rzeczy samej dotyczy istoty człowieczeństwa, czyli moralności osoby żyjącej współcześnie, w realiach cywilizacji powszechnego wyścigu, masowej konsumpcji i wzajemnej nieufności. Sam problem moralności na domiar złego spostrzegany jest coraz rzadziej, jest to problemem coraz węższej rzeszy osób, gdyż tylko nieliczni potrafią go zauważyć, nazwać, zrozumieć, zwłaszcza zdać sobie sprawę z jego konsekwencji. Dla większości problem ten pozostanie w sferze nieświadomej, jako swego rodzaju treść wyparta, obciążająca osobę negatywną energią, której pochodzenia nie jest świadoma. W społeczeństwach gdzie liczy się przede wszystkim sukces, czy to medialny, naukowy, zawodowy, lecz przede wszystkim materialny, wzajemna konkurencja w sposób automatyczny ustanawia nieufność „normalnym” sposobem reagowania, można powiedzieć, że czyni z niej zasadę społeczną, która jeśli nie zostanie przełamana, stanie się w przyszłych pokoleniach czymś na kształt archetypu, jako zasadniczego śladu, zakodowanego w sferze podświadomej lub nieświadomej, człowieka. Śladu lub wzorca, dla którego w przyszłości być może nawet nie będzie można pomyśleć alternatywy, gdyż same wartości tak głęboko ulegną dewaluacji.

Dlatego zgodnie z autorem koncepcji etyki prostomyślności, świat w którym obecnie żyjemy, jako wolni ludzie, mogący wciąż jeszcze, dzięki własnym działaniom, odwrócić pewne niekorzystne procesy, potrzebuje poręczenia moralnego w pierwszym rzędzie, dla najważniejszych wartości. Nie chodzi tutaj o jakiekolwiek kreowanie czegoś nowego, dotąd nie istniejącego. Wręcz przeciwnie chodzi o powrót do tego co zostało utracone, co ze swoistą nonszalancją, niefrasobliwością lub wręcz pogardą dla przeszłości, odrzucone zostało jako anachroniczne, na rzecz nowoczesnych zdobyczy cywilizacyjnych. Póki co współczesny człowiek nosi w sobie jeszcze to dziedzictwo, które kształtowało wraz z samym człowiekiem, jego poczucie moralności, czyli samą umiejętność odróżnienia dobra od zła.

Cechę tą można by to także nazwać naturalną harmonią sumienia, jako stanu nie nabywanego lecz dziedziczego, przed cywilizacyjnego. W którym sfera emocjonalna człowieka stanowiła równoprawny i równowartościowy czynnik w stosunku do racjonalności. Można zadać pytanie, czy przywrócenie tej równowagi jest jeszcze możliwe? Oraz czy wobec tego etyka prostomyślności jest jeszcze możliwa, z jej bezpośrednim rozumieniem życia, z intuicją, pomijając wszelkie naukowe dowodzenie? Choć na tak zadane pytanie można odpowiedzieć pytaniem, czy chcąc zachować siebie jako osobę moralną, zachować swoje człowieczeństwo, pozostać wolnym człowiekiem, rozwijać się w sposób nieskrępowany, można jednocześnie pozostać w zgodzie, ze współczesnymi tendencjami cywilizacyjnymi, nie odzegnując od wymienionych wcześniej wartości humanistycznych? Inaczej mówiąc czy można żyć zgodnie z zasadami moralnymi, z poszanowaniem i zachowaniem wartości życia, nie rezygnując z tego co oferuje współczesna cywilizacja? Odpowiedź na to pytanie na pewno nie jest łatwa i nie może być jednoznaczna. Samo odzyskanie wartości nie jest możliwe dzięki jakiegokolwiek jednostkowej zmianie, trzeba raczej tą możliwość widzieć w perspektywie całego procesu, i z tym związanej koniecznej nieustannej czujności wobec zagrożeń jakie niesie cywilizacja dla świata wartości. „Zdrowy rozsądek zdaje się podpowiadać, że etyka prostomyślności nie tylko jest możliwa również w naszych warunkach europejskich, ale i niezbędna aby to życie – pełne pośpiechu i nieporozumień – miało również dla współczesnego człowieka jakiś sens. Nie jakimkolwiek sens, ale sens konkretny: „dla mnie”, „dla drugiego”, „dla innych”. Ale taka właśnie etyka nie może się obyć bez poręczenia moralnego wartości, do których przyznajemy się wszyscy, w które wszyscy chcemy uwierzyć, opierając swoje postępowanie na tych wartościach odczuwanych jako osobiste. Poręcza bowiem wartość ten, kto ręczy za siebie, iż ją przyjmuje za podstawę postępowania wobec nas. Naszym wrogiem nie jest ignorancja, lecz kłamstwo. Oto dlaczego tym, czego potrzebujemy dziś najbardziej, jest etyka prostomyślności”²⁵⁸. Która obejmuje moralne problemy jednostki, odwołując się do uczuć, a także wzruszeń zwykłego człowieka. Koncepcja ta jak najmocniej przeciwstawia się intelektualizmowi sokratejskiemu. Gdyż wiedzieć co jest dobre to zaledwie połowa, której brakuje woli jako uzupełnienia do pełni.

Etyka prostomyślności stanowi spójną całość wraz z koncepcją eutyfroniki, która omówiona została w dalszej części pracy. Koncepcja etyki prostomyślności opiera się głównie na intuicyjnym odczuwaniu najbliższych naturze ludzkiej wartości. Prostomyślność

²⁵⁸ J. Bańka: *Rap metafizyczny. Czyli odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców*. Katowice 1999, s.13.

łączy wartość wraz z poręczeniem moralnym, pozostaje tutaj najdalsza sferze racjonalnej, sferze nauki i kultury. Na jej podstawową kategorię składa się właśnie wraz z wartością także poręczenie moralne, co prowadzi do sformułowania normy naczelnej jako podstawowej w tym systemie etyki dyrektywy postępowania. Chodzi w niej o poszanowanie szczęścia osobistego człowieka, uznanie w nim jego najprostszych uczuć, które możemy poznać jedynie na drodze aktów empatii oraz współodczucia (w znaczeniu jakie nadał temu pojęciu Max Scheler).

Normę naczelną autor formułuje w następujący sposób. „Szanuj w drugim te wartości, którymi on jest ożywiony i które przeżywa jako swoje wartości osobiste, mające dla niego największe subiektywne znaczenie”²⁵⁹. Sam problem, wokół którego ogniskują się wszystkie wątki tej koncepcji wynikają z powstałej, wraz z rozwojem cywilizacji, niezwykle trudnej psychicznie sytuacji człowieka, trudnej dla jego sfery emocjonalnej. Której rola coraz wyraźniej spychana jest do funkcji przedmiotu a tym samym jego motywacje moralne ulegają osłabieniu. Jest to w rzeczy samej pytanie o te wartości życia, które w naturalny sposób kojarzą się przede wszystkim z ciepłem, uczuciem i wzruszeniem w przeciwieństwie do zimna bezosobowej racjonalnej cywilizacji. W rzeczywistości autorstwa „*homo sapiens*” człowiek, staje się zakłamanym, to „człowiek” jak pisze autor, poszukujący swojej drogi wyjścia z sytuacji jaką sam sobie stworzył. Sytuację w której utracił podstawowe kryteria ocen moralnych do stopnia, w którym nie jest pewien przypisania danemu czynowi jednoznacznie określonej kategorii.

Prostomyślność jest jednocześnie tym wartościowaniem etycznym, które dzięki źródłowym kontaktom ze sferą emocji pozwala odróżnić czyn moralny od jego przeciwieństwa. Wartościowanie to wymyka się osądowi racjonalnemu, jest swoistą antytezą logicznej argumentacji. O moralności czynu świadczy tak intencja jak i poręczenie moralne, jak również cel aktu. W systemie tym istotny jest rozwój duchowy osoby, konstytuujący moralny charakter człowieka, jego prawa naturalnego, równowagi między sferą racjonalną i emocjonalną. Najprościej ujęty moralny nakaz czynienia dobra i unikania zła stanowi imperatyw podstawowy systemu, w którym istotna jest oczywiście dalsza argumentacja i sam tok myślenia, który do tego przekonuje.

Podstawowym założeniem etyki prostomyślności jest teza, że istnieje wśród ludzi podstawowa zgodność co do wartości prostych, oraz powszechność ich odczuwania, jako tych, które kojarzymy z ciepłem i związane są one ze sferą emocjonalną. Istnieje w tym

²⁵⁹ J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego*. Katowice 1988, s.15.

systemie przeświadczenie, iż te normy moralne, które odczuwamy jako nakaz utrzymane są w mocy niezależnie od różnic światopoglądowych, poglądów, przekonań i ludzi w danym kontekście rozwoju cywilizacyjnego i kulturowego. Można tu wręcz mówić o swoistej niezależności obojgu rzeczywistości. Dlatego też człowiek jakkolwiek daleko by odszedł poprzez cywilizację, od swoich archetypów moralności, zawsze one pozostaną w nim, wraz z ich energią szukająca dróg ujścia. „Tymczasem – niezależnie od postępu cywilizacji – prostomyślność kultury ludzkiej pozostała jak gdyby formułą tego świata, w którego magicznym i tajemniczym kręgu dzieje się doświadczany przez nas los. Chociaż bowiem płynie nad nami niebo, w nas ciągle czuje i cierpi człowiek – i tak przez wieki. Od Kanta te dwa słowa „niebo” i „człowiek” syntetyzują los jednostki, będący scaleniem dwóch, tyleż nierozzerwalnych co autonomicznych, światów. Człowiek zawsze dąży ku uniwersaliom, od dzieciństwa zarażony jest domysłem Absolutu i wierzy w głębię archetypów, które nawet w gwiazdnej przestrzeni dają znać o sobie i skazują człowieka na okrutny agnostycyzm i relatywizm. A przecież żadne prawa kosmicznego buszu nie rozsypują osobowości ludzkiej w pył i nie każą zamilczeć czemuś takiemu co jest obecne w nas – naszemu sumieniu”²⁶⁰.

Widać tutaj wiarę w niezmiennność natury ludzkiej lub bardziej niezmiennność potrzeb człowieka. Przekonanie to stanowi podstawę koncepcji poręczenia moralnego. Konieczności poczucia bycia członkiem społeczności i znalezienia w niej swojego miejsca. Próba nadania sensu swojemu życiu zawsze musi się wiązać z jakimś ustosunkowaniem, lub odnalezieniem się w społeczności. Potrzeba ta z konieczności musi uwzględniać te wartości, które w etyce prostomyślności nazywamy „ciepłymi”, wynikającymi z samego życia osadzonego w równym stopniu tak w sferze emocjonalnej jak i racjonalnej. „Niestety w warunkach cywilizacji pełne dawnej powagi role społeczne, z bardziej uogólnionymi wzorcami, zostają odarte ze swojej ważności – pozbawiono je bowiem poręczenia moralnego. [...]. Ludzie czują się zazwyczaj na ogół źle w sytuacjach w których nie przeżywa się możliwości „sprostania” zadaniu, tj. kiedy dochodzi do deheroizacji życia w sensie utraty sposobności „wykazania się” swoimi walorami. Takie sytuacje występują wówczas, gdy człowiek zostaje włączony w mechanizm współczesnej cywilizacji i gdy technika zastępuje kunszt ludzki, stwarzając okoliczności, w których wszystko jest z góry ustalone: rola do spełnienia i przepis na jej spełnienie”²⁶¹. Tendencje cywilizacyjne szczególnie spektakularnie wyrażają się w procesie zastępowania pracy człowieka osiągnięciami technicznymi, zjawisko to zintensyfikowało się wraz z rozwojem nauk ścisłych drugiej połowy dziewiętnastego wieku.

²⁶⁰ J. Bańka: *Rap metafizyczny*. Katowice 1999, s.183.

²⁶¹ Idem: *Świat poręczenia moralnego*. Katowice 1988, s. 58-59.

Od tego czasu człowiek, coraz szybciej musi przystosowywać się do nowych, obcych i trudnych w pierwszym kontakcie, warunków.

1.2. Wartości proste w warunkach cywilizacji współczesnej

Autor koncepcji etyki prostomyślności zwraca uwagę na szczególnie ważną myśl Karla Poppera, który zauważa, że człowiek w procesie rozwoju jest zmuszony do przystosowania w warunkach „środowiska egzosomatycznego”, co można by porównać do sytuacji rozszerzenia, bądź przedłużenia ciała. A do najstarszych form tego środowiska zalicza język, wraz z pojęciami, dzięki którym możliwa jest nauka.

Jednak w teorii etyki prostomyślności, możemy znaleźć ważną uwagę, iż koncepcje naukowe a także sama nauka, są dla istoty ludzkiej czymś „zewnętrznym”, czymś dla jego sfery racjonalnej korzystnym, natomiast dla emocjonalnej może mieć wpływ destrukcyjny. Punktem kulminacyjnym, tego procesu łączącym się z określonym produktem technicznym, jest nastanie ery komputerów. Zjawisko to, jakim jest komputeryzacja, jak żadne wcześniej nie rozszerzyło się na taką skalę obejmując obecnie już każdą dziedzinę życia. Oczywiście jest, że w tych warunkach wzajemne interakcje, człowieka z komputerem stają się coraz częstsze, bardziej skomplikowane, a sam dawny bohater wynalazca, lub twórca elektronicznego świata, staje się elementem pośród swojego sprzętu. W bezpośrednim związku z tymi procesami pozostaje wyparcie lub wręcz utrata wartości prostych, stanowiących o istocie jego człowieczeństwa. W naturalny sposób taka sytuacja, rodzi szereg wątpliwości. Człowiek z jednej strony dumny z osiągnięć cywilizacyjnych, naukowych a zwłaszcza ze swojego linearnego kumulatywnego rozwoju, zmuszony jest do zadawania podstawowych pytań, które poddają w wątpliwość to z czego do niedawna był najbardziej dumny.

Zaistniała ambiwalencja w kwestii pytania podstawowego, pytania o cel, póki co nie spowalnia wprawionych w ruch mechanizmów, a można powiedzieć, że wręcz odwrotnie. „Może więc nadejść chwila, że człowiek istotnie stanie wobec rozumowań dokonywanych automatycznie, których – jak powiedzieliśmy – nie zdoła „zrozumieć”, lecz które pokusi się „wykorzystać”, by wpaść w nieprawdopodobną pułapkę „końca bytu” ”²⁶². Człowiek w swoim nieodpartym pędzie do przekraczania siebie w swojej naturze, swojego

²⁶² Ibidem, s.66.

biologicznego wzrostu, może, a zdaniem niektórych już przekroczył pewną granicę, po której niezwykle trudno (o ile w ogóle jest to możliwe) będzie mu odejść z wybranej wcześniej drogi, a w płaszczyźnie psychicznej ewentualny powrót będzie zależał od tego czy będzie jeszcze do czego wracać i czy stać nas będzie na taki wysiłek.

Choć ostatni cytat przedstawia możliwą sytuację, dotyczy wciąż jednak przyszłości. Problemem obecnym jest próba ocalenia u człowieka wartości prostych i samej prostomyślności, jako niezwykle ważnej zdolności, jak to wcześniej zostało powiedziane, zdolności wypieranej przez wpływy cywilizacji budowanej na filarze racjonalności. Dla współczesnej etyki ów problem można określić jako podstawowy, gdyż raczej trudno liczyć w tej kwestii na procesy samoregulacji. W istocie jest to główny problem eutyfroniki, z której etyka prostomyślności wyrasta. Poręczenie moralne dotyczy wartości prostych, których przykładem mogą być życzliwość, duma, współczucie, męstwo, wdzięczność, czy godność jest kwestią ważną tak indywidualnie jak i społecznie.

Można jednocześnie samą nieprostomyślność postrzegać jak swego rodzaju chorobę natomiast warto się zastanowić czy przypadkiem nie należałoby na to spojrzeć jak na naturalną formę obrony przed cywilizacją utylitarną, gdzie wspomniane wyżej wartości są w wielu sytuacjach balastem utrudniającym sprawne działanie i dobre samopoczucie, o które chodzi w tej koncepcji cywilizacji. Stanowi to swego rodzaju błędne koło z którego trudno znaleźć zadowalające wyjście takie, jakie pozwoliłyby na powolne odejście od obecnego stanu rzeczy. Człowiek będący twórcą, który niejako powołał do życia gigantyczną maszynę supernowoczesnych osiągnięć przemysłowych, nie potrafi żyć w ramach stworzonej obcej mu rzeczywistości, a jednocześnie nie jest w stanie tego środowiska opuścić, lub co najbardziej absurdalne, jest mu zbyt łatwo i wygodnie by zebrać siły i to uczynić, zwłaszcza gdy z racjonalnej kalkulacji wynika, że próba może się nie powieść.

W proteście przeciwko wizji świata realizowanej przez wzór *lżeczłowieka*, (człowieka nieprostomyślnego) eutyfronika jest propozycją powrotu do wartości. W systemie etyki prostomyślności autor wychodzi z założenia, że człowiek (także w czasach współczesnych) poszukuje zaspokojenia swoich potrzeb czy pragnień w możliwie jak najprostszy sposób w czym przeszkadza mu technika. To ona wprowadza element kalkulacji czy racjonalizacji prowadzący bezpośrednio do relatywizmu i ostatecznie na drodze podjętej racjonalizacji, a zwłaszcza myślenia utylitarnego sprawia, że wszystko da się usprawiedliwić. W kontekście błędu racjonalnego podejścia do etyki, automatycznie przypomina się znane stwierdzenie „że nie ma logicznego przejścia od bytu do powinności”, co problematyki moralnej nie zamyka a raczej odsuwa na bok, wyłącznie racjonalną argumentację, która jeśli

nie uwzględnia czynnika emocjonalnego, jest zbyt jednostronna. „Niezależnie od różnych filozofii właściwym – *summa summarum* – i bezpośrednim kryterium rozróżnienia dobra od zła, łęczłowieka od człowieka prostomyślnego, pozostaje dla ludzi reakcja emocjonalna, która przecież to ma w sobie, że pozostaje identyczna u wszystkich osobników gatunku *homo sapiens*. Cud życia doczesnego polega na tym, że mogą go „ogłądać” filozofowie i analfabeci. Jedni i drudzy posługują się bowiem przede wszystkim sympatią do jednych wartości i antypatią do innych. Kochają i nienawidzą, mają przyjaciół i jakiś tam wrogów, z którymi walczą”²⁶³. Prostomyślnością (ujmując rzecz w najbardziej bezpośredni sposób) nazywamy naturalną zdolność odróżniania dobra od zła. Dlatego do życia godziwego zdolny jest każdy, bez względu na posiadany poziom wiedzy o świecie. Wartościowanie etyczne nie wymaga bowiem wiedzy teoretycznej. Samo poręczenie moralne tkwiące w naszym wyobrażeniu dobra i zła sprawia, że szukamy w swoim życiu osób do siebie podobnych, swoich sprzymierzeńców. Zdaniem autora tego systemu etyki, prostomyślność jako zdolność poręczenia moralnego jest efektem długiej historii rozwoju i można ją uważać, za moralną cechę ewolucji człowieka. Powstanie prawa moralnego jako odczuwalnego powszechnie nakazu wynika z poręczenia moralnego, pierwotnie bardziej odczuwanego niż rozumianego.

W miarę postępu cywilizacyjnego, który wywarł także wpływ na poglądy w humanistyce, dawne kryteria moralne zastąpione zostały kryteriami skuteczności lub użyteczności w czym wielu teoretyków moralności widzi największe zagrożenie dla wartości w ogóle. Nastąpił swego rodzaju zwrot, lub raczej zmiana na horyzoncie motywacyjnym, gdzie czynniki utylitarne zagarnęły obszar prostomyślności. Zdolność poręczenia moralnego jest realnym wskaźnikiem aksjologicznym społeczeństwa, Także umiejętność zadania sobie pytania o słuszność czynu jest miarą potrzeby życia moralnego.

Wraz z oderwaniem coraz większej liczby osób, od dawnych wspólnot, plemion, grup, korzeni rodzimych małych społeczności, kultem dla przodków, człowiek coraz dalej odchodzi od źródeł tradycji społecznego oczekiwania dobra. Wraz z coraz silniej rysującymi się kryteriami racjonalnymi w obrębie aksjologii zanikło rzetelnie i prosto rozumiane zobowiązanie wobec społeczności czy etosu. Cywilizacja sama z siebie nie może spełniać funkcji autorytetu moralnego, nie chodzi w niej o czynienie dobra i jego też nie nakazuje. Czy w takich warunkach można liczyć na odrodzenie zaufania? W rzeczy samej zaufanie jest bowiem kluczem etyki, od zaufania jako podstawy wzajemnych relacji międzyludzkich

²⁶³ J. Bańka. *Rap metafizyczny*. Katowice 1999, s. 22.

budowane może być dopiero dalej wszystko co najwartościowszego zaistnieć może między ludźmi.

1.3. Identyfikacja z wartością poręczoną moralnie jako podstawa odpowiedzialności

Podstawowe pytanie teorii moralności pozostaje niepełnym gdy zapytamy – jak żyć?, konieczne jest bowiem pewne uzupełnienie, by można ująć to w kategoriach etyki należy zapytać, - jak żyć godnie? Różnica tylko z pozoru może wydawać się niewielka natomiast tak naprawdę stanowi różnicę między sztuką życia, a życiem moralnym. Warunkiem moralności, jak to już wcześniej zostało powiedziane, jest owo poręczenie moralne, które polega na identyfikacji człowieka jako jednostki z kulturą związaną z wartościami rozumianymi jako stałe dziedzictwo. Identyfikacja ta wraz z rzutowaniem indywidualnych treści na całościowy obraz kultury stanowi o żywej wymianie między człowiekiem *jednopojawieniowym* a *wielopojawieniowym*, stale wzbogacającej dorobek danej społeczności.

Mechanizm ten jest siłą napędową moralnej ewolucji społeczeństwa. Rozpoznawalne normy stanowią swego rodzaju punkty orientacji moralnej, a korzystanie z ich funkcji utwierdza w zaufaniu do wartości poręczenia moralnego. J. Bańka – twórca koncepcji etyki prostomyślności, wyżej przedstawiony mechanizm wymiany indywiduum z dziedzictwem powszechnym, nazywa, „mechanizmem identyfikacji człowieka *jednopojawieniowego* z kulturą człowieka *wielopojawieniowego*”, gdzie horyzont aksjologiczny jednostki skłania i determinuje do realizacji wartości poręczonej moralnie. Warunkiem zdolności utrzymania wartości wzbogacających życie, twórczych tak dla jednostki jak i społeczeństwa jest utrzymanie mechanizmu tej identyfikacji. Brak poręczenia moralnego prowadzi do sytuacji powszechnej nieufności, czy wręcz cywilizacji nieufności, o której wcześniej pisałem powołując się na takich autorów jak Hobbes, Scheler, Fromm, Wojtyła, Bańka. Ostatni z wymienionych filozofów, gdy rozważa możliwość załamania owej identyfikacji, w jednym z fragmentów, pisze. „Brak poręczenia moralnego dla uznanych społecznie wartości prowadzi z kolei do ich rozgrabiania, wyrywania sobie siłą dóbr i godności. Uspołecznieniu ulega nie idea poszanowania drugiego, ale zazdrość – powszechna zazdrość o wszystko, wynikająca ze stałego porównywania swojej pozycji. Ludzie porównują się pod względem pracy, dochodów, standardu życiowego grupy, do której należą. Ale w ślad za tą zazdrością

społeczną idzie powierzchowne identyfikowanie się z wartościami, które ludzie chcą osiągnąć jakby za darmo, najmniejszym wysiłkiem własnym. Często kosztem wysiłku innych.

Tymczasem dopiero pełna identyfikacja z własną kulturą sprawić może, że wartości konkretne, poręczone moralnie przez jednostkę w jej życiu osobistym, mogą być uznane przez człowieka za własne. Projekcja życia, pojmowana serio – a przede wszystkim mająca za podstawę poczucie odpowiedzialności – powoduje, że wartości ogólne, stale możliwe w życiu społeczeństwa, nadają moralny sens rzeczywistości, w której porusza się konkretna jednostka ludzka²⁶⁴. Identyfikacja i odpowiedzialność jak wynika z powyższego fragmentu, są wzajemnie wobec siebie zależne. Przyjętą postawę możemy uznać za moralną, jeśli nie burzy wspólnoty uczuć, i samej zasady prostomyślności. Działanie, którego zasadą jest prostomyślność jest w pełni odpowiedzialne poprzez identyfikację ze wspólną wartością, wartością poręczoną moralnie. Prostomyślność jest w tym systemie podstawą odpowiedzialności w etyce, jest źródłem odpowiedzialności moralnej. Podejmowane przez człowieka decyzje z konieczności wynikają z jego porządku wartości, struktury psychicznej danego podmiotu, który poprzez konkretne akty przekłada się na świat zewnętrzny gdzie ujawnia się w postaci realnych skutków. Prostomyślność jako pewna postawa wewnętrzna, wolna od racjonalizacji, jest zasadą wyboru, odpowiada na pytania, a tym samym jest źródłem odpowiedzialności moralnej. „Decyzja jest aktem wewnętrznym, jest odpowiedzią na wyzwanie świata zewnętrznego. Odpowiedzialność natomiast jest osobowym pytaniem o tego, kto owej odpowiedzi udzielił i o to, czy powinien za tę odpowiedź ponieść sankcję moralną. Z tego punktu widzenia odpowiedzialność jest postulowaną granicą decyzji, wolności tej decyzji”²⁶⁵.

Wolność w podejmowaniu decyzji, zobowiązuje do odpowiedzialności, tym samym musi być założona, przed samym aktem woli, wyzwolenia czynu. W jakiejś mirze jest więc jej ograniczeniem, poprzez późniejszą ocenę a zwłaszcza świadomość nieodwracalności zaistniałych konsekwencji. Odpowiedzialność musi niejako wyprzedzać wolność, wyważyć jej racje zarówno na płaszczyźnie racjonalnej *phronesis* jak również emocjonalnej, *thymos*. „Wolność jednostki od strony bytowo-esencjalnej odnosi się do jego indywidualności rozumianej jako niepowtarzalny egzemplarz gatunku *homo sapiens*. Od strony zaś egzystencjalnej – do jego niepowtarzalnych aktów działania. Jeśli w ogóle szeregujemy rezultaty działań ludzkich w pewne pasma przedmiotowe, to nie potrafimy im przypisać jakiegoś pasma podmiotowego w postaci *primum movens*, ponieważ akty działającego

²⁶⁴ J. Bańka: *Rap metafizyczny*. Katowice. 1999, s.31.

²⁶⁵ Idem: *Nowa encyklopedia nauk filozoficznych*. Tom III, Poznań 2002, s.115.

podmiotu są dla nas zaskakujące, twórcze. Wolność jednostki jest jej naturą twórczą, wszakże nie dowolnie twórczą, jako że akty twórcze są własnością „kogoś”, dzięki komu wiemy, „kto” jest ich autorem. Przypisanie odpowiedzialności jest więc analogiczne do przypisania autorstwa, toteż ma ono coś z identyfikacji sprawcy działania, jeśli dzieło sprawcy zostało poddane zarazem ocenie²⁶⁶.

Ograniczenia jakie odpowiedzialność narzuca wolności, bardziej dotyczą sfery *thymos* niż *phronesis*. Prostomyślność moralna jest właśnie tym czynnikiem ograniczającym dość radykalnie, działającym spontanicznie, źródłowo jako podstawa siły naszego sumienia. Od jego struktury zależy nasza przyjęta później postawa określonych preferencji w sferze wartości. Odpowiedzialność poprzez swoje źródło wewnętrzne wiąże się ze środowiskiem społecznym, które z kolei odzwierciedla je poprzez kryteria oceny lub sankcje.

Postawa prostomyślna jako źródło odpowiedzialności, włącza osobę w krąg wartości wspólnie urzeczywistnianych, dających początek myśleniu w kategoriach *my*, dzięki poręczeniu moralnemu wartości. To z kolei wyznacza pewien obszar bezpieczeństwa, o którym możemy powiedzieć, że jest nasz, a to przede wszystkim, dzięki właściwie pojętej wolności. Powstaje pytanie, co oznacza właściwie pojęta wolność oprócz tego, że nie można jej traktować rozłącznie z odpowiedzialnością. Dojrzałe rozumienie wolności polega na uwzględnieniu w korzystaniu z niej, zmian cywilizacyjnych i świadomości tych reakcji ludzkich, które opisywałem w rozdziale poświęconym możliwym postawom wobec wolności. Była tam przedstawiona koncepcja „*wolności do*” i „*wolności od*” lecz kwestią zasadniczą jest sama perspektywa odpowiedzialności, której kategoria powinna być uzgodniona z koncepcją „*wolności do*” gdzie miara ograniczenia odpowiedzialnością wyznacza horyzonty wolności. Sprawa relacji między wolnością i odpowiedzialnością wymaga przyjęcia odpowiedniej postawy, zachowującej wspólnotę wartości. Prostomyślność jest gwarantem odpowiedzialności i jednocześnie wzmacnia te zachowania, które można by określić jako uzasadnione ze względów emocjonalnych.

Odpowiedzialność człowieka jest związana z jego możliwością transcendencji, wraz z którą odpowiedzialność jest rozumiana dojrzałe, przechodzi w inną rzeczywistość, której kategorii mieszczą się w pewnej wizji świata, jednak na ich ukształtowanie ma wpływ dana osoba. „Człowiek współczesny uwierzył w transcendencję sił, które nim kierują, dlatego odczuł życie jako „łatwe”, ale pozbawione „osobistości”. W ten sposób świat „osobistych” starań przestał niejako jednostkę angażować – stał się mniej prostomyślny, a bardziej

²⁶⁶ Ibidem, s. 115-116.

abstrakcyjny, został bowiem oddany w ajencję technikom i sferze biurokratycznej. Reszta jest tylko sprawą logiki: skoro bowiem człowiek przestał się osobiście angażować w zabezpieczenie swego życia i powierzył się depersonalizowanym instytucjom, które z definicji pełnią tu funkcję bezosobowo to z konieczności dał swoje *placet* na ich autonomię²⁶⁷. Pod alienacyjnym wpływem cywilizacji, jako dobre uznajemy coś, lub twierdzimy, że postępujemy dobrze, najczęściej bez obiektywnych kryteriów dobra i zła. Dana rzecz jest dobra jeśli ze sfery poznania przyjęta zostaje w odczuciu, i w nim potwierdzona. Kryterium ostatecznym natomiast w normalnych warunkach jest tutaj poręczenie moralne, identyfikację z dobrem, odwołującym się do uczuć, i ich autonomii, wolności sumienia, bez której nie ma odpowiedzialności moralnej.

Zasada prostomyślności mówi, że człowiek postępuje etycznie gdy bez względu na okoliczności kieruje się gotowością podejmowania decyzji, w zgodzie z uznawanymi przez siebie wartościami, płynącymi ze źródeł emocji, nie zaś z indywidualnej racjonalnej kalkulacji lub też takich źródeł informacji jak strona internetowa czy artykuł z typowej gazety. Zasada prostomyślności opiera się o zgodność z postawą wewnętrzną człowieka, jego zgodność z poczuciem powinności, od której nie ma odwrotu, nawet wtedy gdyby z racjonalnej kalkulacji miało się okazać, iż przyjęta postawa zupełnie nie sprawdza się w warunkach cywilizacyjnych.

1.4. Ideał niezależności prawa moralnego

Postępowanie moralne o zauważalnych symptomach braku dostosowania do warunków cywilizacji utylitarnej jest wyrazem pewnego rodzaju niezależności i jak na ironię jest dla zachowania wartości sygnałem o tyle dobrym, iż dającym nadzieję na rozdzielenie etyki, od rachunku użyteczności i ekonomii struktur cywilizacyjnych. Poręczenie moralne, a tym samym wolność i odpowiedzialność działającego podmiotu musi być sferą zupełnie niezależną od mechanizmów cywilizacyjnych. Źródłem poręczenia moralnego musi być wolny człowiek, ze swoją wolą i odpowiedzialnością za czyn. Jeśli natomiast, porządek moralny układa się pod wpływem czynników użyteczności czy przyjemności w powszechnym rachunku i bilansu społecznych za i przeciw, wówczas tak rozumiane prawo moralne pozostanie konwencją wynikającą z cywilizacji, konwencją

²⁶⁷ Ibidem, s.118.

na jej użytek. Do podobnych wniosków doszedł także M. Scheler, gdy zauważa „że jądrem nowoczesnego światopoglądu, kształtującego się od czasów Kartezjusza, jest już uznanie „życia” nie za prafenomen, lecz jedynie za kompleks procesów mechanicznych i psychicznych. Mechaniczna koncepcja życia ujmuje samą istotę żywą jako „maszynę”, a jej „organizację” jako sumę pożytecznych narzędzi, które od sztucznych różnią się tylko stopniem. Gdyby to było słuszne, to życiu nie mogłaby naturalnie przysługiwać wartość samodzielna, różna od wartości użytecznościowej, tj. od sumy wartości użytecznościowych tych „narządów”; bezsensowna jest też wtedy idea samodzielnej techniki życia, odmiennej zasadniczo od techniki mechanicznej, a nawet wymagającej nieraz rozwoju zdolności zupełnie przeciwnych zdolnościom przydatnym dla najlepszej techniki maszynowej”²⁶⁸. Teorie te mówią o niezależności świata wartości i bronią go. Próba ustanowienia świata wartości na podstawach utylitarnych, jest dla samych wartości w ostatecznym rozrachunku szalenie niebezpieczna. Świat racjonalny, służący zewnętrznym korzyściom, realizacji celów, póki co zdominował rzeczywistość.

O konieczności odwrotu od tych tendencji pisze zarówno Max Scheler jak i Józef Bańka. Problem ten, dla wielu osób wzrastających w obecnych warunkach społeczno-gospodarczych jest trudny do spostrzeżenia, ponieważ w warunkach cywilizacji współczesnej przyjęło się traktować ten stan rzeczy jako normę. Samo zagadnienie jednocześnie jest na tyle złożone, że zarówno trudne jest w zrozumieniu i w terapii, tak w skali społecznej jak i indywidualnej. Problem ten nie jest także przedstawiany jako najważniejszy, czy przynajmniej istotny w zestawieniu z tymi które przykuwają uwagę, z jakimi się spotykamy, wmagamy w codziennej walce, próbując łagodzić skutki, nie mając pojęcia o przyczynach.

Problem wyboru moralnego w cywilizacji współczesnej, czyli błędu jaki się tutaj wkradł, bierze się z traktowania także samych wartości jak towaru, którego wybór zależy od potrzeb. W wzajemnej relacji człowieka do wartości, wartość pozostaje na zewnątrz lecz w tym znaczeniu, że można by wręcz powiedzieć, korzystając z potocznego języka i myślenia, iż „jest do wzięcia”, jest czymś co można wybrać choć nie jest to konieczne. Człowiek o osobowości merkantylnej, jest przykładem takiego sposobu myślenia. Jest on racjonalny dlatego powinien wybierać, posługując się tym kryterium. Natomiast etyka prostomyślności wprowadza dodatkowo kategorię woli (*thymos*) by uzupełnić tezę Sokratesa, że nie wystarczy wiedzieć, lecz konieczna jest również wola czynienia dobra. „Człowiek

²⁶⁸ M. Scheler: *Resentyment a moralność*. Warszawa 1977, s. 197.

etyczny zatem to taki, który posiada wiedzę dobra i poręcza je sobą, swoją postawą zgodnie z odczuwanymi głęboko przez siebie wartościami. To połączenie aktu myślnego z prostym aktem woli jest cechą charakterystyczną etyki prostomyślności. W akcie rozumnym wola zostaje zdeterminowana do realizacji poznanego dobra w warunkach danej człowiekowi egzystencji, bowiem w jej obrębie dobro, wzięte dotąd ogólnie, otrzymuje poręczenie moralne jako dobro konkretnej osoby. Dzięki temu dobro staje się atrakcyjne i motywuje jednostkę do czynnego działania. W ten sposób akt rozumny – nastawiony jako akt wolny na dobro szczegółowe na „to – oto – dobro”. Co więcej, akt wolny nastawiony na „to – oto – dobro”, staje się aktem dobro-wolnym²⁶⁹. Zachowana jest tutaj niezależność od czynników zewnętrznych, dane dobro jest urzeczywistniane z poręczenia moralnego i jest przedmiotem wolnego wyboru. Wola o ile można tak powiedzieć, jest zdeterminowana od wewnątrz lecz pozostaje niezależna względem wpływów ekonomii i cywilizacji. Człowiek pozostaje ochroniony, przed manipulacją ze strony cywilizacji, dzięki czemu zachowuje jednocześnie jako swoje „święte” prawo możliwość realizacji indywidualnych dążeń, rozwoju opartego na aktualizacji osobistych potencjałów osoby, gdzie zachowana zostanie podmiotowość. Tylko w takim rozumieniu i konkretnej realizacji tej koncepcji toku rozwoju, człowiek zachowuje godność i wolność. Jednak powyższe zależności dotyczące etyki prostomyślności, rozwoju i godności człowieka są jak na razie projektem pewnego stanu idealnego. Póki co o wartości życia trzeba zabiegać jako o te dobro, które gdzieś w pogoni życia nam się zawieruszyło, trzeba wręcz o nie walczyć. Za dzisiejszą sytuację w tej postaci odpowiedzialne są wybrane wcześniej przez człowieka kierunki rozwoju, gdzie o wyborze decydowała fascynacja możliwościami nauki i projektami uszczęśliwienia dzięki niej ludzkości. Dlatego trudno byłoby przypisać w tym procesie komukolwiek złych intencji. Nie zmienia to jednak faktu, że charakter zaistniałych zmian doprowadził do zubożenia sfery emocjonalnej, (jak powiada autor koncepcji etyki prostomyślności prof. J. Bańka) do „*abdykacji osobowości człowieka*”. Nastąpiła swego rodzaju antynomia godności i rozumu, z której trudno znaleźć dobre wyjście. Człowiek dla swoich potrzeb emocjonalnych szuka prostych rozwiązań, szuka coraz mniej skutecznie ze względu na coraz bardziej komplikującą się rzeczywistość w której przyszło mu spędzić dzieciństwo, uczyć się, pracować, zarabiać, a także kochać, a to ostatnie jakby proporcjonalnie do rozwoju cywilizacji okazuje się coraz trudniejsze.

Cywilizacja utylitarna stawiając sobie za cel minimalizację stanów przykrych i tym samym trudnych (o czym pisałem w części dotyczącej cierpienia) doprowadziła do ułatwienia

²⁶⁹ J. Bańka: *Rap metafizyczny*. Katowice 1999, s. 51.

codziennej egzystencji, lecz za cenę braku satysfakcji z życia, nie wymagającego trudu pokonywania przeszkód ani twórczego wysiłku wyrażenia siebie, w procesie urzeczywistnienia wartości i budowania poprzez to siebie samego, swojej osobowości, poczucia własnej wartości z mądrze spędzonego czasu. Sama przyjemność, jeśli dana jest darmo, nie daje radości, dlatego jej nie cenimy.

W całym tym kontekście pojawia się podstawowa kwestia tożsamości człowieka współczesnego, jego możliwości odpowiedzi na pytanie sformułowane najprościej – kim jestem?, a także co jest dla mnie ważne?, co jest dla mnie podstawową wartością, tą która mnie ożywia i wzmacnia? Czy można zadowalająco odpowiedzieć na to pytanie, choćby tylko sobie samemu, wedle lansowanego obecnie, poprzez środki masowego przekazu, modelu życia i zarazem szczęścia jako posiadania i uczestnictwa w powszechnym wyścigu maksymalnej konsumpcji? Czy istnieje jakiekolwiek kryterium człowieczeństwa w świecie gdzie moralność jest konwencją? Czy stoicka rada osiągnięcia szczęścia, nie przez dodanie dóbr, lecz raczej poprzez redukcję potrzeb mogłaby współcześnie kogoś jeszcze przekonać? zwłaszcza tych o których zwykło się mówić, że stoją u progu życia i wszystko jeszcze przed nimi. Tą granicę młodości określam dość enigmatycznie, gdyż ona także z przyczyn cywilizacyjnych, a ściślej rzecz ujmując marketingowych, coraz bardziej przesuwana jest w głąb życia.

Poruszony w tym miejscu wątek posiadania w części poświęconej etyce prostomyślności, istotny jest także z tych względów, iż to właśnie posiadanie kieruje uwagę człowieka w obszary jak najbardziej dalekie od najważniejszych idei tej koncepcji. Kieruje także nas samych do myślenia o drugim człowieku jak o rywalu w codziennej walce, który jeśli nie zna prawdy, to taka sytuacja umacnia moją pozycję. W naturalny sposób ten rodzaj myślenia kojarzy się z tym co na początku w przytoczonych cytatach nazwane było „kulturą nieufności” jako stanu, który może przełamać etyka prostomyślności, poręczenia moralnego dla wartości.

„Najważniejszą wskazówką co do tego, jak mamy postępować jest ufność w dobro, w jego nadejście. Bez tej ufności wszelkie nasze działanie straciłoby cel. A przede wszystkim pozbawione byłoby sensu”²⁷⁰. Aby tą ufność przywrócić, konieczna jest określona profilaktyka aby minimalizować najtrudniejsze z sytuacji zachodzących między osobowością człowieka i techniką. Jednak póki co ów moralny aspekt ochrony osobowości jest dla samej nauki wyzwaniem niezwykle trudnym. Wspomniana w cytacie autora koncepcji „ufność

²⁷⁰ Ibidem, s. 55.

w dobro, w jego nadejście”, tylko z pozoru wydawać może się czymś prostym. Nauka zmusza do kierowania się tylko intelektem, co dodatkowo spotęgowane jest w społeczeństwie industrialnym i prowadzi do deficytu życia uczuciowego. Dlatego też profilaktyka w sprawie adaptacji do życia człowieka w świecie technicznym nie może ograniczać się do ram wyłącznie użytecznych, co starałem się wykazać w pierwszym rozdziale pracy. Nie może również skupić się na racjonalnej sferze osoby ludzkiej, dlatego konieczny jest powrót do uczuć, co będzie przedmiotem analizy następnej części pracy.

2. Powrót do źródeł thymos – fundamentu ludzkiej tożsamości

2.1. Uczucie wobec alternatywy racjonalizacji

Przyjęcie samego pojęcia hierarchii wartości, wiąże się z uznaniem części z nich za wyższe, innych tym samym za niższe a sama etyka prostomyślności zakłada pewne kryteria wyboru, a więc przyjęcia wartości naczelnej w szerszej perspektywie hierarchii wartości. Miejsce jakie przyznajemy danej wartości zależy od samych potrzeb egzystencjalnych, a także od subiektywnych odczuć czegoś dla danej osoby bliższego lub dalszego. W ramach osobistych preferencji, które podlegają nieustannej presji argumentów potwierdzających ich ważność, wymuszona zostaje konieczność dokonywania wyborów a sam człowiek skazany jest na swój wręcz nieustanny w przebiegu życia, konflikt wartości. Można powiedzieć, że człowiek (w omawianej koncepcji) daje poręczenie moralne danej wartości. Natomiast zgodnie z koncepcją etyki prostomyślności to właśnie wartość odczuwana, w odróżnieniu od uznawanej lub uzasadnionej w ramach cywilizacji utylitarnej, może włączyć człowieka w krąg sfery poręczenia moralnego. Wartość odczuwana ma tę moc, która może być tym imperatywem, który decyduje o jakości postępowania. Sam wewnętrzny konflikt wartości tym samym mógłby być zażegnany, opowiedzeniem się za wartością odczuwaną, zgodnie z postawą prostomyślną.

Problem natomiast współczesnego człowieka polega przede wszystkim na jego sytuacji rozdroża, między tym co odczuwa a racjonalnymi argumentami jakie sugeruje rzeczywistość osiągnięć cywilizacyjnych z jej całym zakresem ułatwień i przyjemności, które zwłaszcza w konwencji utylitarnych kryteriów sukcesu, wydają się warte pracy i poświęceń. Człowiek współczesny, jak nigdy wcześniej nie był postawiony wobec tak trudnej ze względu na bilans zysków i strat, alternatywy dla jego uczuć, gdzie ich afirmacja przekłada się automatycznie na straty w sferze rzeczywistości zewnętrznej. Najważniejsze dla zachowania fundamentu osobistej tożsamości jest tutaj pierwotne i imperatywne odczucie siebie, prostomyślności własnych potrzeb. W tej sytuacji, tym co broni nas przed narzuceniem wyboru danej opcji, jest sama wartość, a uzasadnieniem jej wyboru musi pozostać uczucie bez względu na to, iż nie da się znaleźć racjonalnego dla niego uzasadnienia, gdyż należą do różnych, a zarazem równoważnych sfer całościowej struktury osobowości ludzkiej.

To właśnie dzięki tej wolności, którą należałoby wobec tego w tym miejscu nazwać wewnętrzną i źródłową, człowiek wzniósł się ponad determinację natury, i dokonał ogromnego postępu, który zwykliśmy nazywać cywilizacyjnym. Człowieka „charakteryzuje woluntaryzm, a więc tendencja do akcentowania istnienia w psychice ludzkiej woli i traktowania jej jako motoru poczynąń. Poszukując wolności nie jako gatunek, lecz jako jednostka, buduje swoją autonomię, próbując wydobyć na jaw swoje prostomyślnie wartości. Tworzywem jego świata jest istnienie codzienne, które dlatego właśnie jest niepowtarzalne nawet wówczas, gdy powtarza elementy z biografii innych jednostek, jest czymś nowym, nieredukowalnym”²⁷¹ Podstawą wyboru moralnego, który powinien opierać się na sferze *thymos* jest właśnie poręczenie moralne odwołujące się do „argumentów” emocji, uczuć dających poczucie bezpieczeństwa, wynikającego ze wspólnej płaszczyzny wartości, które racjonalne argumenty nie zastępują. Prostomyślność moralna jest w tym sensie absolutnie niezależna od wszelkiej wiedzy. Nie ma znaczenia argument racjonalny, lecz liczy się poręczenie moralne jako powrót do źródeł *thymos*. Autor powołując się na teorię C.G. Junga wprowadza pojęcie archetypu prostomyślności, jako treści zajmującej najgłębsze warstwy psychiki. Z tych właśnie najgłębiej zalegających pokładów, będących czymś co można byłoby porównać, do osadu wielu podobnych, ludzkich doświadczeń, przeżywanych i nagromadzonych przez tysiące pokoleń, z których wywodzą się typowe reakcje i potrzeby. W dużym stopniu to one właśnie determinują ludzkie życie psychiczne, które przekłada się na konkretne fakty i zdarzenia życia zewnętrznego.

Wszystko co istnieje, jest zgromadzone w nieświadomości, chce się stać zdarzeniem. W tym stwierdzeniu zawiera się pewna sugestia jedności języka duszy i języka faktów, gdzie to pierwsze określa drugie. Archetypy posiadające ogromną moc, mogą pełnić funkcję konstruktywną, być czynnikiem twórczym, jeśli dana osoba potrafi włączyć siłę archetypu w budowę swojej osobowości. „Z punktu widzenia etyki prostomyślności cechą istotną archetypu jest to, że dociera do niego każdy bez wyjątku osobnik bez specjalnego wysiłku myślowego. Cechę tę dałoby się nazwać prostomyślnością archetypu. Takim prostomyślnym archetypem jest właśnie poręczenie moralne wartości, dające się wyrazić nakazem, który można nazwać odwrotnością Kantowskiego imperatywu kategorycznego: Uznawaj tylko takie zasady uniwersalne, co do których chciałbyś aby były regułą indywidualną twojego osobistego postępowania”²⁷².

²⁷¹ J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego*. Katowice 1988, s. 88.

²⁷² Idem: *Rap metafizyczny*. Katowice 1999, s. 62.

W pojęciu samego archetypu, mamy jego powszechność, to co dotyczy człowieka w ogóle, a także to co wnosi on w życie jednostki. Archetyp prostomyślności zawiera w sobie zasadę poręczenia moralnego wartości, które tylko wtedy mogą być przyjęte przez daną jednostkę, gdy są akceptowane powszechnie i w tym kontekście powinny być rozumiane jako dziedzictwo określone poprzez wielość podobnych doświadczeń wcześniejszych pokoleń, ustanawiających jak sama nazwa „archetyp”, wskazuje, - podstawowy ślad.

Archetyp prostomyślności daje pewne proste określone wskazanie jakiego brakuje w racjonalności ludzkiej, wprowadzającej zbyteczne komplikacje. Racjonalność, która z jednej strony wprowadziła tak wiele pożytku i ułatwień, w życie człowieka, z drugiej strony utrudnia te sytuacje, w których człowiek powinien kierować się samym uczuciem, pomijając racjonalne argumenty. Nadczynność rozumu, powoduje niedorozwój sfery emocjonalnej, wręcz deprecjacje uczuć i tym samym, narastającą proporcjonalnie do rozwoju cywilizacyjnego, braku poręczenia moralnego.

Postulat powrotu do źródeł thymos wynika właśnie ze wspomnianej nadmiernej racjonalizacji życia i tym spowodowanego w ostatecznym efekcie, braku wspólnego obszaru identyfikacji z określoną skalą wartości. Przejście od postawy człowieka prostomyślnego do postawy łeczłowieka cywilizacji współczesnej, utylitarnej, powoduje jego alienację i samotność. Cywilizacja zmierza do sytuacji pewnego stanu wyemancypowania, niezależności techniki od samego jej twórcy, od człowieka, sytuacji nie koniecznej jego obecności, już obecnie w wielu miejscach zjawisko to da się zauważyć. „Bez ludzkiej obecności świat techniki byłby urojeniem szaleństwa. Świat ludzkiej natury to przede wszystkim świat prostomyślności, określonej tu jako zmysł słusznego rozumienia życia, który jest intuicyjnie niezawodny. Pociąga on tym, co wyklucza, a zarazem tym co ukazuje. Wyklucza on okrutną wizję świata cyborgów, poruszających się w próżni psychicznej, ukazuje rzeczywistość, w której człowiek znajduje miejsce i przeżywa trud istnienia”²⁷³.

W odartej z wartości rzeczywistości cywilizacji współczesnej człowiek ostatecznie staje bezradny wobec swoich wytworów, które mimo, że zaspakajają jego potrzeby zewnętrzne, dają oczekiwaną przyjemność, to jednak nie zaspokajają potrzeb dla niego najistotniejszych. Jedną z najważniejszych, wręcz fundamentalnych, gdyż zawierającej w sobie możliwość rozwinięcia innych, jest zaufanie wynikające z poręczenia moralnego. Jego brak jest w rzeczy samej uczuciem niepewności, przy której trudno doświadczyć pełnej afirmacji życia. Racjonalizacja idzie w parze z lękiem i jest reakcją naturalną w sytuacji

²⁷³ Idem: *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych. Przewodnik encyklopedyczny po recentyvizmie, eutyfronie i etyce prostomyślności*. Poznań 2004, s. 331-332.

chaosu, gdy czujemy, że nie potrafimy zapanować nad sytuacją, zalewu informacji, nadmiaru ich źródeł a także samych bodźców, których współczesna inwazja masmediów dostarcza w ilości, jakiej już nikt nie potrafi objąć a na pewno, przyjąć. Racjonalizacja jest swego rodzaju sposobem obrony, przed lękiem spowodowanym nadmierną ilością często sprzecznych informacji, dającą złudne poczucie panowania nad sytuacją oraz iluzję bezpieczeństwa i stabilizacji.

Rzeczywistość kreowana przez charakter współczesnej kultury masowej, cywilizacji konsumpcyjnej, poprzez jednostronną preferencję racjonalnych walorów osobowości, coraz wyraźniej oddala się od wartości prostych, coraz bardziej zamyka w nieufności i ochładza relacje międzyludzkie. „Poręczenie moralne pozwala człowiekowi przekroczyć ciasną przestrzeń własnego „ja”, a zdobyte wcześniej doświadczenia przeszłości przekształcić w bagaż wartości pozwalających mu znaleźć miejsce stałego zakwaterowania, w sensie społecznym, tj. w świecie, w grupie, wśród ludzi.

Humaniści zwracają uwagę, że zaprzeczenie ideału człowieka prostomyślnego nastąpiło szczególnie we współczesnej ekonomii. W oczach ekonomistów bowiem człowiek jest nieuleczalnym konsumentem, jedynym zaś celem instytucji, nastawionych na produkcję, jest takie oddziaływanie na człowieka, aby zwiększył on swoją zdolność wytwórczą, aby stał się podatny na presję nowych potrzeb, co zagwarantowałoby fabrykom dalszy, skomplikowany rozwój produkcji”²⁷⁴.

2.2. Potrzeba prostomyślności

Rzeczywistość wytworzona przez prawa ekonomii i rozwoju gospodarki, stała się czymś niemalże samoistnym, działającym niezależnie od człowieka. Człowiek doświadczając swojego wyobcowania, nieczułości systemu na jego potrzeby i problemy, zaczyna reagować w taki sam sposób na drugiego człowieka. Traci możliwość poznania tak drugiej osoby jak i siebie poprzez nią, gubi zasadę wzajemności i wartość empatii i tego co Scheler nazywał współodczuciem. Wszystkie tego typu zmiany, których efektem jest chłód i wzajemny dystans między ludźmi, czy wręcz oziębłość stosunków wynikają z charakteru społeczeństwa konsumpcyjnego. Pocieszeniem może być to, iż coraz częściej w ramach tychże społeczeństw pojawia się krytyka wyżej wymienionych zjawisk, których intensywność jest wprost

²⁷⁴ Ibidem: *Rap metafizyczny*. Katowice 1999, s. 66.

proporcjonalna do skali uprzemysłowienia, wdrożenia nowoczesnych technologii i zamożności społeczeństwa. Fascynacja rewolucją technologiczną, mimo że wciąż jest silna, znajduje w obecnych czasach także sporo przeciwników. Zwolennicy tradycji poprzez różne formy wskazują na te elementy przeszłości, które choć zostały zaniedbane można jeszcze uratować. Pozytywnym zjawiskiem jest także to, że coraz częściej zauważamy w takich sytuacjach, choćby poprzez uratowanie jakiejś rzeczy materialnej z przeszłości, że oprócz swojej wartości rynkowej, posiada ona także coś więcej, coś materialnie niewymiernego. Jest to nieco mało wyszukany, prosty przykład drogi do odkrywania wartości. I choć może się to wydawać przysłowiową kroplą w morzu potrzeb to można pocieszyć się tym, że zawsze każdą, choćby najdłuższą z dróg, rozpoczynamy od małych, i tylko pozornie nie zmieniających kroków w tym wypadku chodzi o kroki zmierzające do powrotu do uczuć prostych i wartości. W tym przypadku nie potrzeba wielkich ideologii, lecz o wiarę, i małe codzienne działania. Dla nich ważna jest zdolność odczuwania, i przeżywania oraz wiara we własne możliwości, której bardziej potrzeba fantazji niż realistycznej oceny stanu rzeczy.

Nie jest w tym przypadku potrzebne myślenie globalne, dumne projekty naprawy świata, lecz bardziej codzienne zbliżenie do własnych emocji, próba znalezienia dla nich racji i miejsca i wnioski co do dalszych działań zmierzających do poprawy czyli w tej sytuacji, przemiany samego siebie.

Człowiek co do swoich podstawowych cech i potrzeb, pozostał taki sam jak przed wiekami, tak samo często ślepo kocha, nadmiernie pragnie, później żałuje swoich emocji, lecz poprzez myślenie kategoriami cywilizacyjnymi, kategoriami kalkulacji i opłacalności, używając bilansu zysków i strat staje się emocjonalnie coraz bardziej ostrożny, mniej skłonny do ryzyka, bardziej zachowawczy, zimny i zamknięty w sobie. Proces ten pogłębia także konieczność bycia profesjonalistą w swojej dziedzinie, mistrzem swojej funkcji, gdzie nie ma miejsca na osobiste słabości w pełnionej roli społecznej. Kwestia indywidualnej skali wartości w takim świecie jest jedynie przeszkodą, gdyż stawia w wielu miejscach, znaki zapytania i utrudnia w ten sposób skuteczność działania, która we współczesnej cywilizacji liczy się najbardziej. Jest to sytuacja promocji łeczłowieka. Gdyż w takiej formie w obecnych warunkach się sprawdza, spełnia oczekiwania, jest skuteczny w mechanizmie współczesnej cywilizacji. Technika wyznacza z góry pewną rolę do odegrania, rolę którą dostaje osoba, która potrafi się dostosować, do scenariusza napisanego wcześniej. Nie jest tu potrzebna indywidualna cecha, lecz raczej poszukiwana, czyli zgodna z założonym celem i jemu służąca.

Prostomyślność jest tą cechą jednostki jaka może w całej swojej pełni sprawdzić się w sytuacji poręczenia moralnego, z której normy prawa naturalnego czerpią swoją moc. Trudno natomiast o bezinteresowność, którą zakłada prostomyślność w sytuacji cywilizacji użytecznej, w jej kształcie obecnym. Powstaje pytanie o fundament relacji międzyludzkich, który mógłby wnieść nową jakość, poszanowania wartości. „O trwałości związków współżycia i współdziałania z innymi ludźmi decydują dopiero te wartości, które mają za sobą poręczenie moralne, a więc które rodzą się na gruncie etycznym i nabierają dla jednostki sensu autonomicznego jak rozwój własnej osobowości. Wówczas dopiero bowiem wartości te stają się własnością człowieka prostomyślnego, realizującego własności wspólne jako swoje własne, osobiste cele. Człowiek jest zarazem osobą i istotą społeczną, całością i częścią. Racją jego społeczności są normy prawa naturalnego, racją jego moralności – społeczna przydatność tych norm, a racją jego godziwości – poręczenie moralne, a więc prostomyślność intelektualna w sferze rozumu i moralne w sferze uczuć”²⁷⁵. Oba elementy, tak racjonalny jak i emocjonalny wnoszą wzajemnie uzupełniające się wartości, tworzące pełnię i całość, o którą chodzi w rozwoju integralnym, czyli takim, który zakłada konieczność równoległego traktowania sfery racjonalnej i emocjonalnej człowieka.

Mimo, iż uznajemy logikę i walory intelektualne jako najważniejsze i decydujące, zdarza nam się postępować zupełnie inaczej niż wskazywałyby preferowane kryteria, zwłaszcza kryteria użyteczne. Można by takie zachowania ośmieszyć, czy uznać za niedojrzałe, jednak z całą pewnością można o nich powiedzieć, że łączą w naturalny sposób człowieka z okresem minionym, gdy bliższe mu były uczucia, a racjonalna kalkulacja stanowiła jedynie dodatek, aczkolwiek dodatek ważny i konieczny.

Współcześnie jednak, generalnie rzecz biorąc świat postrzegamy scjentystycznie, jako swego rodzaju określoną i poznawalną konstrukcję. Dlatego w tych samych kategoriach skłonni jesteśmy widzieć własny sens życia, podobnie, jako właśnie konstrukcję, optymalny plan maksymalizacji zysków i minimalizacji cierpień. Zwłaszcza, że możliwości doznawania przyjemności we współczesnym świecie nie brakuje. Dramatem, którego w tych warunkach cywilizacyjnych raczej nikt nie zauważa jest to co dzieje się z samym człowiekiem, jego najszerzej pojętym stanowiskiem w świecie. Mało popularne jest współcześnie zadawanie pytań o swoją historię, historię swoich przodków, co spowodowało, że jestem tym kim jestem, oraz „ku czemu zmierzam”? Z drugiej strony już choćby tempo życia, wymusza inne myślenie o sobie, w innych kategoriach. Człowiek współczesny nawet jeśli poddaje

²⁷⁵ J. Banka: *Rap metafizyczny*. Katowice 1999, s.76.

swoje życie refleksji, inaczej formułuje pytania, niż człowiek żyjący choćby tylko kilkadziesiąt lat wcześniej. Myślenie w kategoriach utylitarnych i hedonistycznych w obecnym etapie cywilizacyjnym jest standardem, dotyczy zazwyczaj zewnętrznego życia człowieka. Natomiast pytanie o własną moralność jest pytaniem trudnym, niewygodnym, jest konfrontacją z samym sobą ze swoimi emocjami, co wraz z procesem racjonalizacji życia, przychodzi współczesnemu człowiekowi coraz trudniej.

Jest to jednocześnie pytanie o wartości życia, te które ożywiają nas i wyznaczają kryteria postępowania. Dają także poręczenie moralne, które jako źródło wartości, pozostaje zagrożone dominacją techniki. „Technicyzacja życia dzisiejszego człowieka sprawia, że tak jak znaki stają się dla nas niezrozumiałe, a mimo to służą nam po ich rozszyfrowaniu przez maszynę, tak niezrozumiałe stają się również normy moralne, które nam coś nakazują, lecz które nie przekonują nas do działania”²⁷⁶. Ochłodzenie relacji z własną sferą emocjonalną, a także zmiany w sposobie myślenia i motywacji dokonywanych wyborów moralnych, spowodowane inwazją techniki, stały się faktem. Dlatego postulat powrotu do źródeł thymos jest tak ważny w moralnej zmianie postawy współczesnego człowieka. To właśnie poprzez wpływy nauki lub raczej informatyzacji życia, pojęcie zła, zastępowane jest pojęciem błędu, natomiast dobro kojarzone jest ze sprawnością i użytecznością. Posługując się takimi kryteriami często zupełnie nieświadomie, dokonujemy oceny innych.

Trendy współczesnej cywilizacji, jakby, budują cały system dróg omijających konieczność jednoznacznego opowiedzenia się z jakimś systemem wartości. Rzeczywistość bowiem, zmienia się w takim tempie, że utrzymywanie stałej hierarchii wartości jest mało praktyczne, a można wręcz stwierdzić, że niemożliwe dla osoby pragnącej realizować swoją karierę zawodową i zajmować wysoką pozycję w hierarchii społecznej. Człowiek mimo całej swojej drogi przeobrażeń, tak świata zewnętrznego jak i siebie również, wciąż w znacznej mierze tkwi w środowisku natury i jednocześnie ponad nią wyrasta, tworząc kulturę i urzeczywistniając wartości. Sam postulat prostoty, czy potrzeba ciepła, nie utraciły swojego znaczenia. „Człowiek jest bowiem układem poręczenia moralnego, przeznaczonym do osiągnięcia wartości, a nie celów. Dlatego jego poczucie sensu działania nie pokrywa się z odczuciem skuteczności. Kryzys przeżywa optymistyczne technologiczne myślenie, które – wpatrzone w miraż skuteczności – nie może zaspokoić podstawowych ludzkich pragnień i nadziei. Technologia nie wyjaśnia człowiekowi, dlaczego bogactwo nie przynosi szczęścia, a szybkość pokonywania przestrzeni nie zagłusza tęsknoty do spokoju i spowolnienia tempa

²⁷⁶ Ibidem, s. 83.

życia”²⁷⁷. Tej odpowiedzi, dotyczącej swoich podstawowych potrzeb, człowiek powinien szukać w sobie, poprzez zmianę swojej osobowości tak aby nie odrzucając tego co dobre wnosi cywilizacja, ocalić to co niegdyś przynosiło radość, spokój, mądrość i poręczenie moralne.

Koncepcja etyki prostomyślności nie nakłania do powrotu do natury poprzez rezygnację z tego co daje cywilizacja, z jej poza wszelką wątpliwością, także pozytywną ofertą, szeregu ułatwień, wygod i dostatkiem materialnym. Chodzi jednak o zachowanie tej prostoty jaką widać jeszcze u niektórych osób, ceniących dobroć, jasne czytelne intencje i deklaracje, za którymi idą odpowiednie czyny. Taka prostota daje poczucie bezpieczeństwa, a to z kolei jest podstawą zaufania. Byłaby więc stanem idealnym lecz nie tylko w wymiarze relacji dwojga ludzi, rodziny czy małej grupy, lecz zaufania pojętego szerzej, które zwykliśmy nazywać społecznym czy powszechnym. Można więc twierdzić, iż nasza cywilizacja właśnie z tej przyczyny braku tak rozumianej prostomyślności jest daleka od ideału jakiego można byłoby sobie życzyć. Można tym samym założyć, że cywilizacja, a wraz z nią człowiek jest w tym momencie swojej ewolucji, w której dochodzi do kulminacji zachwyty nad opanowaniem rzeczywistości zewnętrznej i oczarowania posiadaniem, po którym to okresie nastąpi odwrót od tej tendencji lub raczej zwrot ku wartościom innej natury. Zależność tą można by było przewidywać, chociażby na przykładzie charakteru ustroju kapitalistycznego, jego pierwszego okresu, gdzie na samym początku przybrał niezwykle drapieżny charakter chociażby w obszarze degradacji środowiska naturalnego, po to, aby na bazie wypracowanych w tym pierwszym okresie środków, dzięki nowoczesnym technologiom, móc opracować program i rozpocząć realizację odbudowy tego co zostało zniszczone. W rezultacie takiego toku rzeczy, straty pierwszego okresu odbudowywane są w następnym, późniejszym, podczas gdy właśnie powstają nowe, wcześniej nieznane i nieprzewidywalne. Obserwując rozwój tak człowieka jako jednostki jak i całej kultury, tego typu mechanizm zawsze działał. Można zapytać jeszcze inaczej. Czy jest możliwe przeniesienie materialnej egzystencji na wyższy, dotąd niedostępny dla szerokich mas ludzkich poziom, bez poniesienia strat w innej, w tym przypadku psychicznej i emocjonalnej sferze? W naturalny sposób tak zadane pytanie przywołuje kluczowe zagadnienie umiejętnego korzystania z wolności, wolności dojrzałej, którą to z powodzeniem można nazwać odpowiedzialnością. „Obecnie odpowiedzialność za „skok” w przyszłość przypada rozumowi ludzkiemu. Odruchy obronne już nie wystarczą, trzeba nadto zdobyć się na

²⁷⁷ Ibidem, s. 90.

opanowanie, na ascezę innowacji, słowem na wszystko, co nazywa się tu prostomyślnym wyborem między wartościami. Prostomyślnym – albowiem nie wypada oszukiwać siebie samego, zatrzymując się w połowie drogi między dwoma światami, z których jeden jest światem uczuć, a drugi światem rozumu. Niestety, nic nie przemawia za tym, że będziemy rychło do tego zdolni i pozbedziemy się tkwiącego w każdym z nas łeczłowieka²⁷⁸. Ta sama energia, która dotąd kierowana była na osiągnięcie celów zewnętrznych, w nowych warunkach powinna być skierowana na proces przywracania wartości. Ich źródłem jest sumienie i intuicja, a takie ich uprawomocnienie w przypadku człowieka zorientowanego racjonalnie, musi budzić obawy. Dlatego wypracowanie zaufania, w pierwszym etapie do swoich emocji, aby później możliwe stało się jego rozszerzenie, nie może być zadaniem łatwym.

Intuicyjna niezawodność musi opierać się na wspólnocie wartości. Pewność i niezawodność techniczna, o którą człowiek walczył przez tak wiele lat, musi być uzupełniona pewnością i niezawodnością aksjologiczną, aby zachować już nie tylko równowagę między sferą racjonalną i emocjonalną, jako podstawowego warunku zdrowia psychicznego, lecz aby ocalić wszystko to co zabiera w dalszej konsekwencji osobie ludzkiej, brak tejże równowagi. Wzrastająca dysproporcja między sferami thymos i phronesis, jest początkiem utraty wartości życia, tych o których pisałem w poprzednim rozdziale. Jest zagubieniem sensu cierpienia, utratą godności oraz zanikiem umiejętności współodczuwania i obdarzenia miłością drugiej osoby. Stąd konieczność powrotu do źródeł thymos, postulowanego już w samym tytule tej części pracy. Jest to obecnie konieczne przede wszystkim aby dojść do stanu równowagi między obiema sferami. Aby mogło to stać się faktem, konieczne jest poręczenie moralne dla wartości w czym można by próbować odnaleźć moralny sens życia. Jego odczucie jest możliwe dzięki prostomyślności moralnej, dostępnej z racji powszechności archetypu prostomyślności oraz możliwości i potrzeb z niego wynikających.

2.3. Thymos - jako źródło bycia sobą

Autor koncepcji prostomyślności zwraca szczególną uwagę na rodzinę, jako pierwotne źródło bytu, umożliwiające ucieczkę od lęku alienacji. Rodzinę można pojmować,

²⁷⁸ Ibidem, s. 99.

jako miejsce szczególne, miejsce dla prostomyślności, które umożliwia kontakt z drugą osobą, poprzez który także poznajemy siebie i siebie także odnajdujemy, gdyż tutaj możemy zdystansować się od wszelkich konwencji życia obowiązujących w miejscach publicznych. W tym właśnie obszarze rodziny poznajemy siebie w całej prawdzie, dowiadujemy się na ile dobra nas stać i do jakich haniebnych czynów lub myśli jesteśmy zdolni.

Czynnikiem w okół którego ogniskuje się życie rodziny to póki co, pierwiastek żeński. Sama natura postawiła kobietę w centrum życia rodzinnego, i samej kobiecie także bliżej jest w czasach współczesnych do emocji, uczuć czy wzruszeń. Dlatego właśnie kobieta współcześnie, może bardziej kompetentnie (jeśli tak w ogóle można powiedzieć) wypowiedzieć się w kwestii wartości. Wynika to nie tylko z form aktywności zawodowej, rodzicielstwa, lecz przede wszystkim z różnic między płciami wynikającymi z samej biologii, dominującą prawą, odpowiedzialną za emocje półkulą mózgu u kobiet w przeciwieństwie do lewej, która będąc określaną jako racjonalna, pozostaje silną stroną mężczyzn. Nie umniejsza to jednak, trudności sytuacji konfliktu wartości, który jest równie trudny dla obojgu płci. Zawsze w takiej sytuacji, urzeczywistnienia jednej wartości, poświęca się inną wartość, która wydaje się być równie cenna.

Konflikt różnych racji, jednocześnie zmusza do danego wyboru i odrzucenia, co jest dowodem istniejących w nas określonych nadrzędnych idei moralnych. Przyjmując tą tezę, mamy świadomość możliwej sytuacji, człowieka prostomyślnego dającego poręczenie moralne dla tych właśnie nadrzędnych idei moralnych, dla wartości. Oraz sytuacji łęcz człowieka, który w swoim życiu i działaniu tego poręczenia moralnego nie daje, sankcjonując w ten sposób pewien model postępowania, i dając jednocześnie pewien powszechny wzór człowieka współczesnego. W systemie etyki prostomyślności tylko wartość odczuwana, w odróżnieniu od rozumianej i uznawanej za bardziej użyteczną, jest świadectwem poręczenia moralnego, jego funkcjonowania jako zasady nadrzędnej. W konkretnej sytuacji wyboru istnieje więc pewna dodatkowa trudność relacji zasady ogólnej i konkretnej sytuacji.

Hierarchia wartości jako podstawa określonej orientacji dla działania, we współczesnej cywilizacji zastąpiona została hierarchią korzyści. Korzyść stała się podstawowym kryterium poprzez rozwój intelektu i wejście na drogę postępu. Człowiek zdał sobie sprawę ze swojej wolności a swoją wolę zaczął traktować jako siłę dla swoich poczynań. Możliwość wyboru natomiast jest powodem konfliktu, który polega na tym, co w danej sytuacji osoba uczyniła, a co mogła uczynić. Jeśli dany czyn jest sprzeczny z preferowaną regułą moralną, uchybienie takie odczuwane jest negatywnie choć uzasadnione

racjonalnie może być w sposób pozytywny, wedle kryteriów korzyści czy użyteczności. Samo natomiast pojęcie odpowiedzialności, które niejako włączone jest w każdy wybór moralny, uwikłane jest między argumentami obojgu racji. „Wolny wybór jest co najwyżej podstawą odpowiedzialności sprawcy, ale nie podstawą uznania słuszności czynu. Może się bowiem okazać, że decydując się na inny rodzaj czynu, potwierdziliśmy naszą wolę jako wolną, ale skutek czynu mógłby być równie dobry. Nie jest tak, że czyn przeciwny jest zawsze zły, ale jest tak, że czyn przeciwny jest zawsze inny. Nasze pomyłki posiadają tu wielką cenę – cenę moralną. Zawierają gorzką prawdę o losie człowieka, jego porażce, druzgocącej walce o byt i godność. Otóż, żeby te dwie wartości – byt i godność – jednocześnie ocalić, potrzeba wielu rzeczy: głównie doświadczenia i mądrości”²⁷⁹. Tę mądrość trudno jest zastosować w czasach obecnych, w czasach obowiązującej maski, wizerunku na potrzebę cywilizacji, która najlepiej zasłania prawdziwe oblicze. Maski stworzonej na użytek świata zewnętrznego, utrzymywania wizerunku w gruncie rzeczy fałszywego, lecz odpowiadającego potrzebom zewnętrznym, sztucznego świata iluzji, wzajemnego licytowania się na rynku pakietów jakości, gdzie tok rozwoju osoby podyktowany jest zapotrzebowaniem na daną umiejętność.

To natomiast niczego w zasadniczej kwestii nie załatwia człowiekowi gdyż on sam sprawuje funkcję narzędzia pomocnego w dobrze zorganizowanej rzeczywistości. Natomiast co do znaczenia słów dobry lub zły, osoby naturalnie różnią się co do oceny, co jest słuszne lub nie i z tego powodu należy tak a nie inaczej czynić. Pojęcie prostomyślności samo w sobie zakłada autentyzm osoby, nie chodzi tu bowiem o to, że dobro wynika z racjonalnego przekonania, że ktoś myśli iż dany czyn jest właściwy, lecz na tym, że wynika to z jego emocji i dane dobro poręcza. W sferze emocji (thymos) tkwi fundament tożsamości osoby, tożsamości realizującej się w czynach. Istnieje tutaj istotna różnica między uzasadnieniem czynu opartym wyłącznie na podbudowie racjonalnej, oraz na uzasadnieniu łączącym argumenty racjonalne z naturalnymi skłonnościami emocjonalnymi wynikającymi z indywidualnych preferencji postawy prostomyślnej. Uzasadnienie danego czynu i ocena, jego jako dobry lub zły, bez względu na subiektywizm, nie może opierać się na jednostronnym racjonalizmie. Pytanie o kryteria użycia słowa „dobry”, musi pozostać otwartym, co nie zmienia faktu, że w tej kwestii można stanowczo się wypowiadać. Nie chodzi w tym o wartości zewnętrzne, oceniane poprzez skutki, ani nawet o wartości wewnętrzne, jeśli one miałyby pozostać oddzielone, nie urzeczywistniane. Chodzi o wartość życia, czyli żywe a więc działające, wartości ludzkie. Ogólnie w ramach koncepcji etyki

²⁷⁹ Ibidem, s. 108.

prostomyślności, wartości ludzkie określamy także mianem „wartości ciepłej” z czym należy kojarzyć dobro sfery emocjonalnej. „Wobec niemożności wyboru teoretycznego, wartość „zimna” ustępuje wartości „ciepłej”, poręczenie moralne, tak iż trawestując Brentanowski slogan, w myśl którego „lepsze jest wrogiem dobrego”, można tu powiedzieć: „ciepłe jest wrogiem zimnego”. Wartości „ciepłe” znajduje człowiek prostomyślny w kontakcie z innymi, toteż jego obawy przed utratą kontaktu z grupą wytwarzają w nim mechanizm zabezpieczający – lojalność. Ucieczka do transcendencji (zarówno cywilizacji, jak i Absolutu) rodzi jednocześnie łącznika i jest pewnym rodzajem wykorzenienia się z egzystencji. Temu wykorzenieniu towarzyszy utrata tożsamości, a zarazem jej poszukiwanie: i to zarówno tożsamości jednostki (*człowieka jednopojawieniowego*), jak tożsamości gatunku (*człowieka wielopojawieniowego*)”²⁸⁰. Istotne w powyższym cytacie jest pojęcie lojalności, ponieważ lojalność jest zarazem celem jak i motorem dążeń. Wobec grupy daje poczucie tożsamości choć nie zabezpiecza go w pełni, jeśli nie istnieje wspólna płaszczyzna wartości wówczas lojalność nie ma tak sensu jak i punktów oparcia. Nie może oczekiwać także wzajemności, lojalność jest bowiem składnikiem motywacji jednostki jako skłania do uległości do tych wartości jakie uznaje grupa. Społeczeństwo motywuje do określonych zachowań, wręcz wywiera nacisk i jest łatwym probierzem identyfikacji i sposobem na ucieczkę przed samotnością, gdzie „tożsamość” można odnaleźć bez specjalnego wysiłku, korzystając z charakteru grupy, wobec której pozostaje się lojalnym. W tym przypadku można więc mówić o wtórnym poczuciu tożsamości, nie takim o który chodzi we właściwym rozwoju.

Podmiotowość tożsamości polega bowiem na rozwoju tych potencjałów tkwiących w osobie, jakie stanowią istotę danej osoby, która w toku procesu sobie koniecznego i charakterystycznego w swojej indywidualności rozwoju, staje się osobowością. Realizacja idei osobowości jako rozwoju tych potencjałów w jakie sama natura wyposażyla daną osobę jest w cywilizacji współczesnej niezwykle trudne. Zasadniczo bowiem należy liczyć się ze sprzecznością między tym co oferuje natura i tym czego żąda kultura i cywilizacja. Indywidualne zdolności jak i potrzeby wynikające z irracjonalnej sfery, jako drugiej strony osoby, raczej daleko pozostają wobec zapotrzebowań rynku, pozostają niezależne od rzeczywistości zewnętrznej. Ich rozwój wiąże się z dużym ryzykiem, pozostania niezrozumianym i wyalienowanym. Łatwo natomiast, uzyskać wtórne poczucie tożsamości realizując ideał grupy. Pod znakiem zapytania, pozostaje dodatkowo poczucie odpowiedzialności, jego orientacja wobec siebie pozostaje indywidualną i konkretną lecz

²⁸⁰ J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego*. Katowice 1988, s.94.

trudną w sensie ryzyka subiektywizmu, jako możliwości błędu, koniecznością udzielenia odpowiedzi. Opanowanie materii z jakim mamy do czynienia na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku, okazuje się przynajmniej obecnie dla człowieka łatwiejsze niż zapanowanie nad sobą i doskonalenie własnej duchowej istoty. Rozwój racjonalnej strony osobowości człowieka eksploatowany jest coraz intensywniej, a wartość odczuwana nie jest postrzegana jako ważna, to znaczy warta podjęcia wysiłku jej urzeczywistnienia.

Istotnym współcześnie jest to co przychodzi z zewnątrz, wiąże się z osiągnięciem realnej korzyści, dającej się zmierzyć i widocznej dla innych. Cywilizacja narzuca swoje dobra, które jednak nie mają nic wspólnego z wartościami w znaczeniu dóbr moralnych. „Właśnie jednym z fetyszy cywilizacji jest dla *lżeczłowieka* fetysz reprezentacji, który zwalnia człowieka od jego osobistego działania i osobistej odpowiedzialności. Występuje on najpierw pod maską nauki. Tzw. dobro nauki stawia się nieraz jako dobro nadetyczne, a więc takie któremu musi ustąpić miejsca np. pogląd osobisty, poczucie wstydu itd. Fetysz reprezentacji występuje następnie pod maską zdrowego rozsądku, który każe rezygnować ze wszystkiego, co jakoby wybujałe, co jest marzeniem i co w jakiś sposób przerasta naszą codzienność. Występuje też ów fetysz reprezentacji pod maską normalności. Musimy za wszelką cenę być normalni, tzn. przeciętni, aby u innych nie budzić podejrzeń. Oto typowa postawa *lżeczłowieka*, obarczonego wciąż cięlcą fetyszyzacji. Wówczas to człowiek, który nie może akceptować świata akceptacją własnego „ja”, czyni to akceptacją zewnętrzną normy, swoistego „ja” społecznego”²⁸¹.

W sytuacji obecnej człowieka, który podobnie jak wcześniej, stawiany jest często w sytuacji konieczności dokonania moralnego wyboru, istnieje zagrożenie dla poręczenia moralnego. Prostomyślność zakłada gotowość do postępowania zgodnego z wyznawanymi wartościami co w warunkach alienacji cywilizacyjnej okazuje się niezwykle trudne.

Reasumując powyższe tezy można powiedzieć że autonomia osoby, osłabiona jest rozdźwiękiem między sferą thymos i phronesis. Argumentacja racjonalna, której autorytet potwierdza nauka i cywilizacja, stoi wobec uczyć oraz powinności z nich płynących. Tendencje współczesnego rozwoju cywilizacyjnego ów rozdźwięk pogłębiają chociażby poprzez tylko z pozoru coś tak nie mającego na to zjawisko wpływu, jak przyrost informacji. To właśnie informacja jako taka, także jako treść wzbogacająca (lub też zaśmiecająca) sferę racjonalną, zajęła miejsce wartości i z nią jest współcześnie mylona. Informacja stała się towarem posiadającym materialną wartość, a sama wartość osoby uzależniona jest coraz

²⁸¹ Idem: *Rap metafizyczny*. Katowice 1999, s.126.

częściej od jakości informacji jakiej ona potrafi udzielić. Z całą pewnością ten właśnie fakt, że tak często współcześnie informacja jest mylona z wartością można określić jako tragedię cywilizacji współczesnej. Zamienne używanie obu pojęć, mylenie ich, czy brak umiejętności odróżnienia wartości od informacji może być początkiem zupełnego odcięcia od sfery uczuć i utraty tym samym umiejętności czerpania z tej sfery. Dlatego człowiekowi współczesnemu tak bardzo potrzebny jest powrót do źródeł thymos jako sfery podstawowych wartości, niezbędnych człowiekowi. „thymos – określa to, co dyktują uczucia i wyobrażenia, a więc emocjonalne komponenty życia człowieka. Thymos i phronesis tworzą człowieka jako całość”²⁸².

2.4. Wartości życia a świat materialny i świat informacji

Proces dewaluacji wartości jaki możemy obserwować współcześnie, jest ceną za uzyskaną egzystencję materialną i psychiczną na wyższym niż przedtem poziomie. Jeśli jednak co do materialnego statusu, jego poprawy, trudno mieć wątpliwości, to w kwestii sytuacji psychicznej ową poprawę wiąże się z zaspokojeniem materialnym, która to reakcja jest jedynie pierwszą reakcją, po czym następuje szereg zmian, których być może nie jesteśmy w stanie zupełnie wyjaśnić, lecz mamy już tę świadomość, że materialny status nie uwalnia od deficytu w sferze emocji i wartości. „Cywilizacja komputerowa jest ograbiona z wartości. Tymczasem człowiek – żywy, odczuwający człowiek – osamotniony w swoich decyzjach musi polegać na sobie, kierować się swoim egoistycznym interesem. Jednostka bowiem, ulega wobec cywilizacji komputerowej, traci najważniejsze – poręczenie moralne zarówno nadziei, jak i osiągnięć w jej dorobku urzeczywistnionych. Kiedy jednostka ta kieruje się własnym interesem, i z pozycji człowieka prostomyślnego przechodzi na pozycję łęczłowieka, wszelka akceptacja dokonań przestaje mieć wartość poręczenia moralnego. Zrzeka się wówczas własnej inicjatywy za cenę utrzymania egzystencji psychicznej i materialnej na znośnym poziomie. Akcentuje wówczas swoje poczucie lojalności w miejsce poczucia tożsamości i autonomii, ale to akcentowanie lojalności uzależnia ją od korzyści, jakie czerpie ze strony cywilizacyjnego lobby – fikcyjnego reprezentanta jej interesów”²⁸³.

²⁸² Idem: *Metafizyka wirtualna*. Katowice 1997, s. 295.

²⁸³ Idem: *Rap metafizyczny*. Katowice 1999, s. 129-130.

Człowiek współczesny jakby nie potrafił znaleźć alternatywy dla tak absolutnego zaangażowania w rozwój nauki i techniki. Takie spostrzeżenie naturalnie skłania ku wątpliwości co do samej wolności człowieka. Można bowiem wraz z przyjęciem faktu wolności, założyć koncepcję realizacji celów tylko zewnętrznych, wyłącznie materialnych, nie pochodzących z klucza, który można by umownie nazwać, duchowym lub spełniającym kryteria wartości życia. Wtedy cały wysiłek ludzki skierowany jest na świat materialny. Z drugiej zaś strony, można oczekiwać realizacji tych wartości, które służą samemu życiu. Jeśli natomiast służą one czemuś innemu to nasuwa to przypuszczenie, że priorytet godnego życia zastąpiony został innym celem, który jakimkolwiek by nie był świadomie ustanowiony, wobec samego życia pozostaje ubocznym.

Prostomyślność zakłada priorytet dla wartości życia, a ekspansja cywilizacji preferencję tą osłabia, czyniąc człowieka pewnym intelektualnie i jednocześnie zagubionym na płaszczyźnie emocjonalnej. Stąd też chociażby całe rozbieżności religijne czy ideologiczne, problemy psychologiczne i społeczne współczesnej rzeczywistości, zmusza w naturalny sposób do zadania paru pytań podstawowych, mianowicie dotyczących przyczyn tej sytuacji, oraz pytania sięgającego dalej, które skłaniałoby ku refleksji nad obecnym i przyszłym miejscem samego człowieka i jego rolą, podmiotu czy już tylko przedmiotu cywilizacji.

Kiedyś problem wolności wyglądał inaczej, (o czym szeroko pisał przedstawiany wcześniej E. Fromm) człowiek starał się wyzwolić od czegoś co zostało mu narzucone od zewnątrz, mogło to być choćby prawo, którego nie akceptował lub czyjś dominacja, dziś natomiast musi poradzić sobie z tym co narzucił sam sobie, i co wpłynęło także na świat wartości i jego moralność. „W świecie tym alienacja wartości dowodnie sprawia, że człowiek ujarzmiony jest przez wytwory własnej inteligencji. Wytwory te działają najskuteczniej w swojej technologicznej postaci, w postaci technosfery. Obiekty technosfery zaczynają tu działać na człowieka na podobieństwo prawa natury i niejako niezawisłe od samowiedzy ludzkiej. Technostruktura zastępuje strukturę humanistyczną, ponieważ prostomyślność przestaje działać jako generalna zasada stosunków międzyludzkich, a jej miejsce zajmuje manipulacja wartościami, która w gruncie rzeczy zastępuje wartości – informacjami. Są to już informacje, według których należy postępować, a nie wartości poręczone moralnie, a więc wskazujące, czy postępowanie jest dobre i czy będzie zaakceptowane”²⁸⁴. Podstawowym błędem jest tutaj mylenie i zastępowanie wartości przez informację. Kryterium użyteczności informacji, możliwości jej przetworzenia i korzystnej zamiany na dobro materialne, stało się

²⁸⁴ Ibidem, s. 130.

na tyle silne, że zawładnęło myśleniem człowieka. Można powiedzieć, że zaburzyło jego emocjonalność. Na tym polega dramat przystosowania do warunków wyścigu we współczesnej cywilizacji, wyścigu w którym świadomość wartości staje się balastem utrudniającym osiągnięcie sukcesu maksymalizacji przyjemności i minimalizacji cierpień. Myślenie i wartości mogą zostać przez trendy cywilizacji całkowicie rozdzielone jeśli nie dokonamy wysiłku powrotu do naszych uczuć i potrzeb. Aby nie tracić nadziei, że ów powrót jest możliwy wystarczy wspomnieć te z koncepcji człowieka sformułowanych w ramach antropologii filozoficznej, które jako jego cechę konstytutywną przyjmują dążenie do rozwoju, doskonalenia się i możliwość wykraczania ponad siebie, ponad to co już osiągnął. Historia człowieka to ciągły wzrost świadomości, lecz prawdziwą mirą tego rozwoju, jest samo urzeczywistnianie wartości przez człowieka, a rozwój intelektualny powinien ten proces wspierać. Ten właśnie cel, powinien być priorytetem we wszelkich przemianach życia tak indywidualnego jak i społecznego. Zachowana prostomyślność natomiast jest gwarantem zachowania żywotności emocjonalnej i wzajemnie komplementarnego charakteru relacji sfery uczuć i myśli.

3. Homo euthyphronicus jako moralny ideał człowieka prostomyślnego

2.1. Założenia etyki prostomyślności

Wobec tych wszystkich negatywnych aspektów rozwoju cywilizacyjnego, które przedstawiłem we wcześniejszych rozdziałach, zachodzi potrzeba przedstawienia koncepcji, (której autorem jest prof. Józef Bańka) będącej zarazem kontynuacją koncepcji etyki prostomyślności. Eutyfronika jest bowiem uzasadnieniem i fundamentem tej teorii etycznej. Myślą przewodnią i zamierzeniem eutyfroniki, jest synteza problemów człowieka i cywilizacji w zakresie ocalenia wartości i ochrony człowieka przed destrukcyjnymi skutkami postępu cywilizacyjnego. Zanim przejdę do przedstawienia szczegółów problemu posłużę się cytatem wyjaśniającym etymologię samej nazwy teorii.

„Wszystkie wymienione aspekty znajdują swój semantyczny odpowiednik w greckim słowie *eutyfron* [...], które oznacza: prostoduszny, naiwny, prostomyślny, intymny, serdeczny, a więc, odnosi się do człowieka o nieskażonym cywilizacją sercu i umyśle. W ten sposób *eufunkcjonalne* usytuowanie wobec siebie dwu poziomów przystosowania: tymicznego (*thymos*) i fronicznego (*phronesis*) nacełowane jest przede wszystkim na dobro (*eu*) sfery intymnej człowieka. Tym zatem, co przede wszystkim należy uznać za domagające się wsparcia są osobiste, złożone w (*in*) ludzkim sercu (*thymos*) – a więc *in-tymne* właściwości życia człowieka. Mając też na uwadze swoisty konflikt między potrzebą bezpośredniego komunikowania spontanicznej i całkowitej sympatii, łatwego i szczerego otwarcia się ku innym, a więc konflikt między naturalnością a tym, co przeciwstawia się spontanicznym reakcjom człowieka – tj. industrializacją, automatyką, regulacją – oraz postulując ochronę tych właśnie naturalnych swoistości człowieka, przyjęliśmy termin *eutyfronika* jako wspólną nazwę dla rozważań tego typu”²⁸⁵.

Zawarty jest w tej nazwie postulat kompleksowości pojęcia dotyczącego całej postawy wobec problemu. Człowiek współczesny, w relacji do cywilizacji technicznej postawiony jest wobec konieczności wyboru między różnymi postaciami zachowania, ze względu na konkurencyjność uzyskania możliwych dóbr. Pojawia się w kontekście cywilizacji utylitarnej

²⁸⁵ J. Bańka: *Technika a środowisko psychiczne człowieka. Wprowadzenie do zagadnień eutyfroniki*. Warszawa 1973, s.70.

kryterium użyteczności, którego racje nie posiadają poręczenia moralnego wartości i nie wynikają z imperatywu prostomyślności sumienia ludzkiego. Ideał człowieka prostomyślnego na gruncie eutyfroniki opiera się na zaufaniu do wartości i jednocześnie wspomnianych kryteriów sfery *thymos*.

Autor rozpoczyna od krytyki intelektualizmu sokratejskiego. Poręczenie moralne jest zagrożone poprzez nadmierną racjonalizację problemów etycznych. Preferencję kierowania się jedynie myśleniem racjonalnym w sferze zagadnień moralnych pogłębiają te osiągnięcia, które wprowadziły zwłaszcza w dwudziestym wieku, życie ludzkie na znacznie wyższy poziom materialnego dostatku i komfortu. Błędem natomiast, zdaniem autora teorii, jest rozstrzyganie według kategorii racjonalnych w obszarze sfery *thymos*. Jeśli bowiem problem dobra rozstrzyga się wyłącznie w sferze ludzkiego intelektu to jest pewnego rodzaju nadużyciem, lub ułomnością, do której trendy cywilizacyjne skłaniają współczesnego człowieka, choć samo to stanowisko miało wcześniej w historii filozofii, także wielu zwolenników. Według intelektualisty to rozum rozstrzyga także w sferze moralności, gdzie dobro jest tożsame z prawdą i tym tropem można zgodnie z tym stanowiskiem, dojść do ustalenia twierdzeń etycznych posiadających moc obligatoryjną. Trudno w tym kontekście nie przywołać postaci Sokratesa, dla którego źródłem wiedzy o obowiązkach, prawach i dobru samym, był rozum gdyż to dzięki niemu dotrzeć można do prawdy, także w kwestii zagadnień moralnych. Prawidłowe wnioskowanie, zgodnie z intelektualizmem etycznym, prowadziło do rozróżnienia tego, co jest dobre, od tego co jest złe. Jeśli nawet przyjmiemy, że poznanie prawdy jest możliwe, to pozostaje jeszcze kwestia woli czynienia tegoż dobra, a w pominięciu jej roli, widać pewną słabość stanowiska Sokratesa.

Natomiast w przypadku człowieka prostomyślnego samo poręczenie moralne przybiera postać powinności, jako jednoznacznego wskazania opierającego się na identyfikacji z określoną wartością. Nie ma tu miejsca na sprzeczne uczucia, wyważanie racji danego wyboru. Przejście od wartości do praktyki zachodzi w sposób bezpośredni. „Ta ogólna zasada koherencji nie determinuje przyjęcia ani konkretnej teorii, ani konkretnej treści normy etycznej. Owo przyjęcie lub porzucenie teorii czy wartości dokonuje się na całkiem innej zasadzie. W życiu jednostki ważny jest moment, w którym ona zaczyna wyznawać jakąś wartość (podejmuje się jej poręczenia moralnego) lub odstępować od wyznawanej uprzednio wartości (odmawia jej poręczenia moralnego). Ten moment

stanowi radykalną zmianę w życiu jednostki i zazwyczaj dramatyczne przeżycie, decyduje o dalszych kolejach jej losu”²⁸⁶.

Równouprawienie sfery *thymos* i *phronesis* jest podstawowym celem koncepcji eutyfroniki. Obie te sfery pozostają w konflikcie etycznym, dlatego chodzi o przystosowanie zwane tymicznym czyli uczuciowym, i fronicznym reprezentującym myślenie racjonalne. Problem jednak może wynikać w uzgodnieniu obu sposobów przystosowania, które mogą stać w sprzeczności z sobą. Trudność tą pogłębia racjonalny i utylitarny charakter współczesnej cywilizacji. Wiedza i poręczenie moralne stoją po przeciwległych stronach, lecz wymierną, namacalną korzyść można znaleźć po stronie pierwszej, dlatego obecnie zarówno badacza naukowego jak i przeciętnego człowieka, bardziej przekonuje to, czego da się doświadczyć, co można zbadać i zmierzyć.

Jeśli natomiast chodzi o sam wybór moralny w etyce prostomyślności to autor wychodzi od uzupełnienia tezy Sokratesa właśnie o kategorię *thymos* i formułuje tezę własną „wiedzieć czym jest dobro i przejawiać wolę jego czynienia, jest dopiero cnotą”²⁸⁷. Człowiek staje się moralny wtedy, gdy nie tylko ma świadomość wartości i dobra, lecz również podejmuje decyzję, którą konsekwentnie wypełnia zgodnie ze swoją wiedzą, uczuciami i całym systemem wartości. Akt jest tutaj wolny i poręczony moralnie, akt prosty jest równoległy z aktem rozumnym i to jest charakterystyczne dla etyki prostomyślności.

„W akcie rozumnym wola zostaje zdeterminowana do realizacji poznanego dobra w warunkach danej aktualnie egzystencji, w jej bowiem obrębie dobro ogólnie wzięte uzyskuje poręczenie moralne, dzięki któremu staje się dopiero atrakcyjne i motywuje do działania. W ten sposób akt rozumny – nastawiony jako akt wolny na dobro ogólne – staje się aktem koniecznym, nastawionym na dobro szczegółowe, na „to-oto-dobro”. Co więcej, akt wolny nastawiony na „to-oto-dobro” staje się mimo swej odtąd konieczności aktem „dobro-wolnym”, jako że wola zostaje skierowana na dobro, które z poręczenia moralnego winno być przedmiotem aktu wyboru i zostać urzeczywistnione. Wola nie jest krępowana przez przeszkody zewnętrzne, i w tym sensie jest wolna, ale przez atrakcję określonego (przez poręczenie moralne) dobra”²⁸⁸. Wolny czyn wynika z prostomyślności będącej kryterium selekcji dóbr, które jednostka poręcza moralnie. Istotną kwestią wymagającej podkreślenia jest to, że ocena moralna, wolnych i spełnionych przez jednostkę aktów, wynika ze sfery wewnętrznej *thymos*, i jej też przysługuje. Wybór nie przebiega w sferze teoretycznej

²⁸⁶ J. Bańka: Świat poręczenia moralnego. Katowice 1988, s. 39.

²⁸⁷ Ibidem, s. 39.

²⁸⁸ Ibidem, s. 40.

nazywaną w tej teorii sferą *phronesis*, lecz w *thymos*, preferującej tak zwane wartości ciepłe, odwołujące się do wzruszeń, dane w uczuciach.

Tendencję do urzeczywistniania danych wartości autor teorii określa jako „lobby humanistyczne”, które jest zależne od ja tymicznego danej osoby, akceptującej daną wartość. Aby dana wartość mogła być akceptowana przez jak największą ilość osób owe lobby humanistyczne w relacji do określonych wartości moralnych, powinno być ukierunkowane na stworzenie pewnego rodzaju ochronnej sfery transcendencji. Oznacza to tylko taką wizję życia, która pełniłaby funkcję, źródła naszej dynamiki i tym samym mogłaby właściwie motywować. Zasadą lobby humanistycznego jest prostomyślność w postępowaniu. „Lobby humanistyczne wyraża się w sferze *thymos* w zdobywaniu dojrzałości etycznej, a w sferze *phronesis* – w rozciągłości widzenia. [...] O ile bowiem nie możemy przekazać komuś innemu swego doświadczenia moralnego (swego ja fronicznego), o tyle możemy dostarczyć innym poczucia bezpieczeństwa, szacunku i miłości, a więc uczynić innych uczestnikami naszego ja tymicznego. Wskazania „ciepłe” etyki prostomyślności, oprócz tego, że są „mądre same w sobie” (w sferze *phronesis*), są też mądre przez to, iż mogą być akceptowane przez ludzi w skali osobistej (w sferze *thymos*)”²⁸⁹.

3.2. Etyczny wymiar sumienia człowieka prostomyślnego

Źródłem prostomyślności „*homo eutyphronicus*” jest sumienie, które nakazuje poszanowanie dla wyznawanych wartości i szczęścia osobistego drugiego człowieka, tym samym, szczególną wagę w tej koncepcji kładzie się na empatię osoby. Cywilizacja współczesna głównie poprzez agresywną konkurencję rynku gospodarki kapitalistycznej oraz wzrastające tempo przyrostu informacji, stawia współczesnego człowieka w niezwykle trudnej sytuacji konfliktu między oczekiwaniami zewnętrznymi i koniecznością sprostania im, oraz sferą potrzeb emocjonalnych, urzeczywistniania wartości. Dlatego etykę prostomyślności należy także traktować jako swoistą psychoterapię dla człowieka „zmęczonego industrialnie”. Określenie „zmęczenie industrialne”, wprowadził sam autor koncepcji eutyfroniki prof. Józef Bańka. „Tak więc, koneksje życia w społeczeństwie cywilizacji przemysłowo-urbanistycznej ze zdolnością psychiczną podjęcia trudów pracy są

²⁸⁹ Idem: „*Etyka bez geometrii*”, czyli próba zbudowania etyki prostomyślności opartej na założeniach eutyfroniki. Katowice 1986, s. 23-24.

dużo szersze. Odnajdujemy je we wspomnianej koncepcji zmęczenia industrialnego, która analizuje czynniki wpływające na zachowanie się człowieka w zakładzie pracy i na jego produktywność oraz bada jego odporność psychiczną w warunkach życia, odznaczających się wysokim współczynnikiem presji technicznej. Zmęczenie industrialne można więc zdefiniować nie jako sumę rezultatów czynności, ujawniającą się w zmniejszeniu zdolności do wykonywania pracy – jak to się często spotyka – ale także, jako doraźne skutki emocjonalne i dalsze następstwa psychologiczne przemian zachodzących w naturalnych układach przyrodniczych oraz w bezpośrednim środowisku życia ludzkiego, w wyniku działalności przemysłowej i cywilizacyjno-urbanistycznej człowieka. Są to przede wszystkim skutki występujące w sferze indywidualno-psychicznej (przeżyciowej), a więc w najgłębszych pokładach psychiki i osobowości ludzkiej”²⁹⁰.

Innowacje wynikające z przemian cywilizacyjnych zmuszają do przystosowania zarówno na poziomie racjonalnym jak i emocjonalnym, prowadząc do ciągłego wzrostu nakładanego wysiłku dostosowania indywidualnych zdolności adaptacyjnych człowieka. Sama nauka także podzieliła istotę ludzką na szereg badanych osobno fragmentów, a tradycyjna humanistyka ma podstawową trudność w ogarnięciu człowieka jakąś jedną spójną teorią.

Człowiek współczesny przechodzi w płynny lecz coraz szybszy sposób w życie poza przyrodą w świat własnych wytworów. „Historia naturalna uczy nas, że *homo faber* dyktuje wprawdzie pewien styl nowoczesności, niebezpiecznej dla sfery psychicznej człowieka, ale w zasadzie nie niszczy sfery wartości. Przeciwnie, w poszukiwaniu jakiejś wspólnej perspektywy zarówno *homo faber*, jak i *homo sapiens* odwołują się do powszechnego psychicznego rdzenia, który nie jest niczym innym, jak obecnym w każdym z nas „człowiekiem prostomyślnym” (*homo eutyfronicus*) – tj. posiadającym zmysł słusznego rozumienia życia, który nie opierając się nawet na zdobyczach nauki jest intuicyjnie nieomylny. Kultura przemysłowa kieruje się wprawdzie do *homo faber*, ale człowiek ów, zamknięty w monotonnym środowisku techniki, odczuwa potrzebę powrotu do źródeł człowieczeństwa, do źródeł prostomyślności”²⁹¹. Technika buduje swój gmach na fundamencie myśli racjonalnej, tak więc najprostsze wartości ludzkie narażone są na degradację, a co najmniej na stopniowe coraz mniejsze nimi zainteresowanie. Autor koncepcji eutyfroniki zwraca uwagę na fakt, że poprzez ludzką aktywność w zakresie

²⁹⁰ Idem: *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych. Przewodnik encyklopedyczny po reentywizmie, eutyfronice i etyce prostomyślności*. Poznań 2004, s.381-382.

²⁹¹ Idem: *Cywilizacja – obawy i nadzieje*. Warszawa 1979, s.117.

przemian cywilizacyjnych nastąpił konflikt czynników ludzkich, humanistycznych oraz celów obranego kierunku i tempa rozwoju. Eutyfronika zakłada postępowanie prostomyślne moralnie, wynikające z sumienia, czyli zgodne z uznawanymi wartościami, a jednocześnie z uwzględnieniem informacji. Stan nieprostomyślności moralnej we współczesnej cywilizacji wynika z przerostu informacji i ich preferencji w stosunku do wartości w danych wyborach moralnych. Wiedza i informacja wyprzedza i dominuje nad uczuciami człowieka, stąd podstawowym celem eutyfroniki i synchronizującej z nią etyki prostomyślności, jest odnowa moralna polegająca na przywróceniu naturalnej spontaniczności i szczerości zachowań tak aby normy obyczajowe nie krępowały autentyzmu uczuć. Zubożenie życia emocjonalnego, jakie możemy obecnie zaobserwować, wynika z rezygnacji do wyrażenia uczuć w akcie prostomyślnym, co może oszczędzić egzystencjalnego bólu istnienia, jednak z drugiej strony jest czynnikiem zacierającym indywidualną tożsamość osoby i jej emocjonalną aktywność.

Jeśli natomiast chodzi o kwestię podstawową (poruszaną już wielokrotnie w innych kontekstach niniejszej pracy) jaką jest relacja wolności i odpowiedzialności w sytuacji współczesnych warunków cywilizacyjnych i konieczności ochrony wartości, warto posłużyć się fragmentem oryginalnego tekstu autora teorii eutyfroniki. „Norma służąca ochronie prostomyślności wyraża sens odpowiedzialności, rozumianej jako samoograniczenia się w akcie wpływania na przebieg zdarzeń w świecie. Założeniem samoograniczenia się jest, oczywiście, wolność jednostki, traktowana jako konieczny warunek przypisywania jej odpowiedzialności zarówno w sferze phronesis, jak w sferze thymos. Naszą wolność odsłania jednak nie tyle rozumienie (phronesis), które może być preparowane ad hoc, ile przeżycie (thymos), którego – ze względu na jego odwołanie się do prostomyślności – nie da się uchylić, podczas gdy dają się łatwo uchylić wszelkie przesłanki racjonalnego rozumowania. Właśnie prostomyślność moralna ogranicza wolność naszej decyzji i miara jego ograniczenia jest miarą naszej odpowiedzialności. W tym znaczeniu mówimy o odpowiedzialności jako przyjęciu odpowiedniej postawy”²⁹². Jesteśmy w takim razie odpowiedzialni za intencje, przyjmując odpowiednią postawę, co nie wiąże się z konkretną realizacją praktyczną. Jest to jednak wciąż odpowiedzialność danej osoby za konkretny czyn, nie zaś odpowiedzialność abstrakcyjna. Jest to odpowiedzialność człowieka takiego, który działa w konkretnych, niepowtarzalnych i jednorazowych sytuacjach. Odpowiedzialność w sensie abstrakcyjnym jest jak najdalsza koncepcji homo euthyphronicus, gdyż jest pozbawiona prostomyślności, jest

²⁹² Idem: „*Etyka bez geometrii*”, czyli próba zbudowania etyki prostomyślności opartej na założeniach eutyfroniki. Katowice 1986, s. 28-29.

bezosobowa i niezgodna z poczuciem godności osoby ludzkiej, gdyż zatracą jej podmiotowość.

Podstawą odpowiedzialności w rozumieniu systemu etyki prostomyślności, jest odpowiedzialność przed sobą samym oraz własnym sumieniem. Sumienie *homo euthyphronicus*, ideału etycznego człowieka prostomyślnego, odrzuca autorytet techniki. Cywilizacja daje możliwości wyboru określonych dóbr materialnych lub informacji, nie daje natomiast możliwości wyboru między wartościami poręczonymi moralnie. Dylemat wyboru powstaje w momencie braku identyfikacji z określonym dobrem, co znacznie utrudnia, a czasem uniemożliwia dokonanie wyboru. Postawa *łęcz człowieka*, coraz częstsza w cywilizacji współczesnej, charakteryzuje się właśnie zerwaniem z własnym sumieniem, którego autorytet zastąpiony zostaje autorytetem techniki.

Sfera tymiczna poprzez swój zasób odczuwanych wartości, skłania ku określonym wyborom w sposób bezpośredni, w odróżnieniu od sfery fronicznej, gdzie dana informacja jest przetwarzana. Dlatego zamierzeniem eutyfroniki jest także uświadomienie różnic w sprawowanych funkcjach obojgu sfer. Odróżnienie obojgu obszarów jakimi są, sfera kultury humanistycznej i technicznej jest właściwe dla „*homo euthyphronicus*” aby dzięki temu móc twórczo czerpać z jednego jak i drugiego. „Dotychczasową koncepcję człowieka ograniczał podział świata na *phronesis* i *thymos*, przyrody i wolności, rozumu i emocji. Koncepcja nauki odnosiła się do sfery rozumnej *phronesis*, a więc przyrody, i pozostawiała poza sobą dziedzinę duchowej *thymos*. Utrwalona w sferze *phronesis* racjonalność poznawcza kłóciła się wyraźnie z wewnętrznym, subiektywnym doświadczeniem sfery *thymos*. Eutyfronika odrzucając ten dualizm, dokonuje zarazem reinterpretacji wiedzy teoretycznej i praktycznej w perspektywie prostomyślności, a więc nie-bezpośredniości obu tych sfer, *thymos* i *phronesis*, tworząc teorię wiedzy eutyfronicznej, która nie jest już tylko teorią poznania racjonalnego, lecz prostomyślnym doświadczeniem wszelkiej w ogóle wiedzy”²⁹³.

Imperatyw sumienia spełniony w aktach prostomyślnych jest podstawą dla poręczenia moralnego wartości. Natomiast podstawą dla poczucia bezpieczeństwa w cywilizacji współczesnej powinno być zgodnie z koncepcją eutyfroniki, zaufanie do intencji człowieka prostomyślnego. Ponieważ istnieje podstawowa zgodność w kwestii wartości takie zaufanie ma swoje podstawy. Nie ma ono jednak podstaw w sferze cywilizacji, ze względu na rozłączność, techniki i humanistyki. Obie te sfery rządzą się różnymi prawami i generują jednocześnie różne potrzeby. *Homo euthyphronicus* w warunkach obecnego przyspieszenia

²⁹³ Idem: *Świat poręczenia moralnego*. Katowice 1988, s. 149.

cywilizacyjnego, jako moralny ideał człowieka prostomyślnego, zachowuje równowagę między potrzebami obojgu obszarów, i stwarza taki system obronny, który chroni go przed alienacyjnym i frustracyjnym wpływem cywilizacji. Podstawą możliwości stworzenia takiego systemu ochronnego jest zachowanie równowagi między sferą racjonalną - *phronesis* i emocjonalną - *thymos*. Także równowagi w pokładanej energii dla rozwoju obydwu sfer. *Homo euthyphronicus* zachowuje równowagę względem potrzeb ich obydwu, w czym otwiera pewien nowy model człowieka współczesnej cywilizacji, lub wręcz moralny ideał człowieka prostomyślnego. To właśnie poprzez prostomyślność, człowiek sprzeciwia się tym negatywnym tendencjom jakie stwarza współczesna cywilizacja, nadaje w ten sposób sens swojemu życiu, jak twierdzi autor koncepcji, sens tworzymy w swojej prostomyślności. Brak poczucia sensu odczuwany jest jako egzystencjalny lęk, a wraz z nim pojawia się refleksja, która jednak sama w sobie nie jest wystarczająca, aby znaleźć rozwiązanie problemu, gdyż potrzebna jest prostomyślność.

Także dla wyznaczenia celu potrzebne jest harmonijne współdziałanie sfery racjonalnej i emocjonalnej w *homo euthyphronicus*. Człowiek wolny zawsze ma możliwość wyboru, ma perspektywę alternatywnego rozwiązania, a jego konstrukcja psychiczna już choćby z racji współlistnienia w jej ramach dwóch przeciwieństw nie ułatwia podjęcia decyzji. „Każde odkrycie, zwłaszcza to wielkie, jawi się człowiekowi jako alternatywne: może prowadzić do zniszczenia wielkiej wartości lub otwarcia nadziei. Lęk jest reakcją emocjonalną człowieka prostomyślnego na utratę poczucia celowości, nawet gdy zahacza o wyżyny nauki i wynalazku technicznego, ale właśnie dlatego skutecznie atakuje szaleństwo łączącego i jego brak odpowiedzialności wobec świata. Jest odzwierciedleniem raptownej zmiany skali, jaką narzuciła nam epoka nauki i techniki”²⁹⁴.

3.3. Człowiek wobec presji przyszłości i zewnętrznego celu

Perspektywa przyszłości, a zwłaszcza związanymi z nią wizjami dalszego wzrostu postępu naukowego, przekładającego się na poziom życia ludności, stanowi tą cechę nowoczesności, która współczesnego człowieka fascynuje najbardziej. W poprzednich rozdziałach wielokrotnie pojawiała się istotna dla człowieka, potrzeba tworzenia, analizowanego wcześniej celu lub samorealizacji. Można by nawet dopuścić myśl, że dla

²⁹⁴ Ibidem, s. 156-157.

współczesnego człowieka fascynacja osiągnięciami technicznymi, i rozwojem w tym kierunku idącym, stała się silniejsza niż inne potrzeby, jak choćby przyjaźni, czy szczęścia. Jednocześnie przyszłość ta nęci, pociąga wręcz wchłania, lecz tak naprawdę niczego nie gwarantuje, raczej zmusza do opanowania nowych umiejętności i psychicznego dostosowania do nowych dotąd nie doświadczanych sytuacji.²⁹⁵ Nie daje także poczucia emocjonalnego bezpieczeństwa wynikającego z możliwości identyfikowania się z czymś co jest poznane i tym samym bliskie. Orientacja na przyszłość mimo swoich niewątpliwych zalet, nie jest ugruntowana w świecie wartości.

Człowiek także poprzez wykreowane potrzeby materialne próbuje znaleźć sobie miejsce w przyszłości, lecz można by nazwać je miejscem zewnętrznym, społecznym. Takim, które pozwoli jednocześnie na realizację wspomnianych zewnętrznych, przede wszystkim materialnych celów. Jeśli natomiast chodzi o potrzeby sfery emocjonalnej a zwłaszcza kwestię poręczenia moralnego dla wartości, to przyszłość niczego nie gwarantuje. Wiedza jak i jej produkty, pozbawione są uczucia i dla tej sfery tych potrzeb, należy szukać zaspokojenia poza systemami nauki i techniki. Tak więc wszelkie próby zastępowania tego co gwarantuje człowiekowi wartość, z którą się identyfikuje, mogą jedynie w charakterze iluzji i surogatu, przetrwać krótszy czy dłuższy czas, po czym deficyt w sferze *thymos*, stanie się na tyle intensywny, iż człowiek bez względu na świadomość (lub jej brak) prawdziwej przyczyny osobistego kryzysu, podejmie kolejną próbę znalezienia drogi wyjścia, na której brak jest jakichkolwiek drogowskazów.

Wspomniany wcześniej deficyt świadomości prawdziwych potrzeb najpewniej wprowadzi w kolejną iluzję zewnętrznego celu, po realizacji którego nowoczesny człowiek cywilizacji technicznej będzie się spodziewał, emocjonalnego bezpieczeństwa i spokoju. Cywilizacja tracąc wartości, także poprzez jednostronne zwrócenie ku przyszłości i coraz szybszej realizacji projektów, utrudniła samemu człowiekowi osobiste określenie celu, który wcześniej dyktowany był osobistymi potencjałami jakimi dana osoba dysponowała i jakich potrzebę realizacji odczuwała. Cel, wcześniej wynikający z indywidualnych skłonności czy uczuć, współcześnie jest określony zewnętrźnie, wynika z cywilizacji i przez nią jest kreowany. Realizujący ten cel człowiek nie urzeczywistnia wartości w sobie i z niego wynikającej, nie realizuje już swojego celu.

Idąc jeszcze dalej, takie działanie nie jest realizacją dobra, które byłoby dobrem dla tej danej osoby, jest celem lecz pustym (w sensie aksjologicznym) w rzeczy samej.

²⁹⁵ Por. E. Fromm: *Rewolucja nadziei*. Poznań 1996, s. 49-82.

W omawianym zagadnieniu celu w obliczu komplikacji wynikającej z rozwoju cywilizacyjnego wiele wyjaśnia fragment tekstu autora koncepcji eutyfroniki.

„Homo euthyphronicus stanowi układ odniesienia dla określenia tego, co w człowieku autoteliczne (*thymos*), i tego co jest w nim heteroteliczne (*phronesis*). Ja tymiczne obejmuje ten stosunek do świata, który wyraża się poprzez pragnienie, działanie, mające swoje odniesienie przedmiotowe – swoje *heteros* – w przekształceniu przedmiotu w rzecz, a więc w konstrukt zrozumiały w obrębie ja fronicznego ze względu na cel. W tym kontekście heterotelicznym człowiek obnaża swoje autoteliczne oblicze, a więc poprzez swoje ja tymiczne i jego heteroteliczne odniesienie do przedmiotu pożądania staje się teoretykiem, który ustosunkowuje się do rzeczy ze względu na nią samą, dokonując swojej autoalienacji, z której wyjście zapewnia sobie dzięki swoistej akceptacji samoświadomości łeczczowieka. W niej bowiem dokonuje się zarówno wyrażanie przedmiotowo-rzeczywistego bytu ludzkiej *phronesis*, jak i podmiotowo-rzeczywistego bytu ludzkiej *thymos*, rozumianej jako zdolność uchwycenia sensu przedmiotu”²⁹⁶. Celowość ludzka, wynikająca z samego człowieka, inaczej mówiąc celowość humanistyczna, pozostaje w konflikcie z tą, którą oferuje cywilizacja. Widać między nimi wyraźną asymetrię. Celowość humanistyczna, a ściśle jej realizacja, przebiega po linii urzeczywistniania wartości, czego nie ma w celowości technicznej. Zachwianie tej równowagi wystąpiło w wyniku takiego przebiegu rozwoju cywilizacyjnego, w którym tradycja ustąpiła ekspansji nauki i techniki do tego stopnia, iż zachwiała strukturą psychiki ludzkiej. Dawne wartości człowieka prostomyślnego poręczone moralnie w sposób dający poczucie bezpieczeństwa i pewności, coraz częściej zastępowane są tą pewnością jaką dają zdobycze cywilizacji. Normy poręczenia moralnego ustępują systemom technicznym, będącym etycznie neutralnym i wobec uczuć ludzkich obojętnym. Następuje tu błąd, o którym wspominałem już przy okazji analizy innych problemów, polegający na zastąpieniu wartości, informacją.²⁹⁷

Eutyfronika natomiast postuluje, aby wybór danego zachowania, nie tylko zależał od informacji lecz w tym samym stopniu od wartości, aby została zachowana symetria między sferą racjonalną i emocjonalną. Autor teorii, prof. Józef Bańka, zwraca uwagę na to zachwianie proporcji i obciążenia dla człowieka z tego wynikające, gdy pisze. „Ale specyfika problemu który stawia eutyfronika, polega na tym, że zdolność racjonalnego myślenia (*phronesis*) doskonali się u współczesnego człowieka z każdym dniem, a jednocześnie

²⁹⁶ J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego*. Katowice 1988, s. 163-164.

²⁹⁷ Por. H. Buczyńska-Garewicz: *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*. Wrocław 1975, s. 210-215.

wielkość i zasięg problemów nie rozwiązanych przez współczesne społeczeństwo stale wzrasta. Przede wszystkim życie żarliwe, emocjonalne (*thymos*) staje się w obecnym świecie, ukształtowanym przez technikę, coraz bardziej obciążone. Świadczy o tym spaczona wrażliwość człowieka, pozbawionego w dużej mierze przysługującej mu natury prostomyślności. I to zarówno w dziedzinie intelektualnej, jak i moralnej²⁹⁸.

W tej samej publikacji autor wskazuje na dwa charakterystyczne dla relacji człowieka z cywilizacją zjawiska. Pierwszy określa mianem „*paradoksu technologiczności*”. Polega on na zwróceniu uwagi na reakcję i samopoczucie człowieka w obliczu dążenia do celu i zdobycia go, lub otrzymania tego samego bez starań, czy nawet walki. Ponieważ największą satysfakcję zyskuje osoba dążąca do celu, gdy ostateczny sukces okupiony jest stosownym wysiłkiem, w przeciwieństwie do sytuacji, gdy osiągnie to samo, bez nakładu pracy, gdy to technika wyręczy go w jego działaniach. „Paradoks technologiczności tkwi w tym, że technologia ułatwiająca człowiekowi życie, utrudnia sformułowanie nowej wartości”²⁹⁹.

Drugim zjawiskiem jest natomiast „*ujemny transfer techniki na życie człowieka*”. Słowo transfer wyraża tutaj, wpływ przeniesienia określonej czynności, czy reakcji z jakiejś sytuacji A, do innej sytuacji B. W tym przypadku sprawa dotyczy zagadnienia transferu techniki na życie człowieka, a sama istota problemu polega na przenikaniu wzorów z działających urządzeń, na sposób życia myślenia i działania osoby. „W rezultacie transfer techniki na człowieka oznacza ułatwienie, czyli działanie skuteczne. Powracając jednak do koncepcji „paradoksu technologiczności”, powiemy, że w tym sensie byłby to transfer dodatni, który wywiera ujemny wpływ na człowieka”³⁰⁰.

Przeniesienie tego typu oznacza i jednocześnie promuje skuteczność w działaniu, jako coś najistotniejszego, jako miernik możliwości panowania nad zewnętrzną rzeczywistością. Taka orientacja bezpośrednio wiąże się z myśleniem i działaniem przede wszystkim w kategoriach zysku. Skuteczność i zysk, są przewodnimi wyznacznikami oceny jakości podejmowanych działań w ekonomii i gospodarce, i te same kategorie myślenia przenoszą się w obszary relacji międzyludzkich. Dotyczy to przede wszystkim zaburzeń w kwestii wartości, których znaczenie wypierane jest poprzez rosnącą siłę przedstawionych wyżej mechanizmów wpływu cywilizacyjnego.

Eutyfronika, jako dziedzina zajmująca się ochroną człowieka przed skutkami tych zjawisk w sferze psychicznej, szuka rozwiązań dla tych problemów. Już sam fakt ich

²⁹⁸ J. Bańka: *Humanizacja techniki*. Katowice 1976, s. 124.

²⁹⁹ Idem: *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych. Przewodnik encyklopedyczny po reentywizmie, eutyfronie i etyce prostomyślności*. Tom II, Poznań 2004, s. 49.

uwypuklenia, wzrostu świadomości, a zwłaszcza podkreślenia sprawy ograniczenia wolności, jakich doznaje osoba uczestnicząc świadomie lub też nieświadomie w tych procesach, jest pierwszym koniecznym krokiem na drodze zmierzającej ku nowej, wolnej od alienacyjnego i frustracyjnego wpływu cywilizacji, koncepcji *homo euthyphronicus*, ustanawiającej nowy model myślenia i wartościowania w cywilizacji współczesnej. „To właśnie ideał człowieka prostomyślnego, od żywotności którego mają zależeć losy cywilizacji. Jest to człowiek myślący kategoriami prostymi, czujnie wrażliwy i otwarty na wszystko, świadom faktu, iż warunkiem udźwignięcia przez niego ciężaru techniki jest zrozumienie jej sensu. Wyraża on dążenie do osiągnięcia cechy zwanej prostotą. Chcąc nabyć tę cechę, człowiek musi kształtować się aktywnie, dokładnie analizować sytuacje, w jakich się znajduje. Prostota odwołuje się do tych właśnie przemysłów. Prostota – jako zaleta – wskazuje, że mamy do czynienia z człowiekiem uczciwym, a nie oszustem, z człowiekiem, który jest skierowany wyraźnie na siebie i walczy z wszelką przesadą uniemożliwiającą dialog wprost. Wszelka przesada służy skrywaniu myśli, toteż w tym właśnie miejscu prostota zostaje podniesiona do rangi prostomyślności, która ma cechy szczególne, wyrażające wewnętrzny ład myślowy człowieka”³⁰¹.

Tak więc zadaniem i punktem docelowym, realizacji koncepcji eutyfroniki, jest osiągnięcie ideału moralnego człowieka prostomyślnego, jako *homo euthyphronicus*. Człowieka przeznaczonego nie tylko do osiągania celów, lecz także do urzeczywistniania wartości. Sens istnienia i budowania osobowości spełnia się bowiem w dwóch sferach – thymos i phronesis, gdzie pierwsza z nich jest uwarunkowana indywidualnymi cechami osobowościowymi, które stanowią niepowtarzalny potencjał rozwoju i urzeczywistnienia wartości temu rozwojowi służący. Indywidualne właściwości stanowią motywacyjny napęd systemu urzeczywistniania wartości. Świadomie akcentuje w tym miejscu przede wszystkim rolę sfery thymos, mniej natomiast poświęcając uwagi równie ważnej sferze phronesis, gdyż sama cywilizacja przede wszystkim zatracą atuty z obszaru thymos, odpowiedzialnego za uczucia i wartości.

„Może winien jest temu największy zamęt, jaki zaistniał w dziejach ludzkich, ponieważ tradycyjny świat wartości upadł, a rzeczy – imienniczki konsumpcji – nie mogą zatrzymać zbyt długo naszego wzroku, naszego serca. Może przyspieszony niebywale postęp technologiczny obezwładnił nas i ogłuszył. Może! Jedno jest pewne, a mianowicie to,

³⁰⁰ Ibidem: s. 293

³⁰¹ Idem: *Etyka prostomyślności jako wyraz postawy recentywistycznej*. W: *Prace z Nauk Społecznych*. Katowice 1983, s. 34.

że musimy bronić naszą zdolność do wrażliwości jeśli nie chcemy, by zawiodły nas nie rozpoznane w porę sygnały i znaki braku uczciwej równowagi, zwiastujące nadchodzące nieszczęście. [...] Człowiekowi przyszłości bardziej będzie, być może zależało na świecie, w którym wprowadzie łatwo mu będzie żyć, ale w którym żyć nie będzie mu warto³⁰². Ostatnie zdanie powyższego cytatu potwierdza wcześniej omawiany „*paradoks technologiczności*”. poziom cywilizacyjny może spowodować sytuację uzyskania takiej łatwości życia, że człowiek z drugiej strony będzie odczuwał frustrację spowodowaną właśnie tą łatwością, tym, że nie będzie realizował celu, zgodnego z jego wewnętrznym prawem i potencjałem, a stanie się jedynie biernym konsumentem, dzięki środkom uzyskanym z realizacji narzuconego, zewnętrznego celu, ustanowionego przez trendy rozwoju cywilizacji.

Podstawą sensu istnienia jest twórcze podejście do życia, zachowanie możliwości wyrażenia osobistego, odcisnięcie w świecie zewnętrznym swojego znaku, znaku swojej tożsamości. Według niektórych koncepcji psychologicznych, zdolność do rozwoju jest wręcz kryterium zdrowia psychicznego. Jest źródłem naszej dynamiki, która pozwala na bycie podmiotem, wolnym twórcą. Łatwiej przyznać sens życiu przegranego twórcy, który zachował siebie, swoje ideały i wartości, niż uznać jako sensowne i szczęśliwe życie łatwe i przyjemne, lecz wynikające z konwencji i kalkulacji. „Podstawą urządzenia sobie życia przez jednostkę jest jej zdolność twórczego podejścia do rzeczywistości. Gruntem zaś tego typu twórczości jest niepowtarzalność człowieka konkretnego. Postawa twórcza jest postawą indywidualną – poza wyuczonym stereotypem funkcjonującą – i rozwija w nas zdolność do własnej drogi życia, mimo że cywilizacja techniczna całkowicie ją bagatelizuje. Chodzi wszakże o to, aby rzeczywistość widzieć w różnych jej barwach, w różnych jej aspektach. Zresztą życie nie sugeruje wprost naszej tożsamości, gdyż często w zaskakujący sposób odkrywamy ją po czasie jako drugą naszą tożsamość³⁰³”.

Lecz aby w ogóle można własną tożsamość odnaleźć konieczna jest otwartość na to co tkwi w indywidualnej osobie, chęć pójścia za swoim wewnętrznym głosem. Odnajdywanie własnej tożsamości jednak nigdy nie przychodzi łatwo, można wręcz powiedzieć, że osobowość rodzi się w bólach, i najczęściej wiąże się z buntem przeciw konwencjom panującym w danych czasach i społecznościach. Homo euthyphronicus nie jest łatwym

³⁰² Idem: *Technika a środowisko psychiczne człowieka. Wprowadzenie do zagadnień eutyfroniki*. Warszawa 1973, s. 78.

³⁰³ Idem: *Rap metafizyczny*. Katowice 1999, s.161.

zadaniem we współczesnej cywilizacji, cywilizacji pracy, przyjemności i konsumpcji, która stała się w obecnych czasach także obowiązkiem.

Kryterium dla czynu *homo euthyphronicus* jest sumienie, jest ono zasadą działania moralnego posiadającą czynnik ludzki. Jest to swoisty fundament, od którego zależą wszelkie decyzje moralne. Sumienie jako zasada rozumiane jest jako źródło prostomyślności, nakazuje poszanowanie tych wartości, którymi ożywiony jest i dla których żyje drugi człowiek. Sumienie jest kategorią wspólną dla określenia intuicji dobra i poręczenia moralnego wartości, wywodzących się nie tylko z kultury danego społeczeństwa, ale także z podstawy tej kultury – natury człowieka prostomyślnego, nie skażonej cywilizacją łącząc człowieka. Cywilizacja definiuje sumienie jako rodzaj „jaźni odzwierciedlonej”, a więc jako rodzaj lustra, w którym przeglądamy się wprawdzie sami, ale to jakimi mamy siebie widzieć, podyktowane jest przez życzenia innych. Sumienie jako źródło poręczenia moralnego wynika z natury człowieka, rozumianej przedcywilizacyjnie. Stanowi ono rodzaj „jaźni pierwotnej”, która dyktuje przyjęcie lub odrzucenie – także przez daną kulturę – pewnych typów cywilizacji, zwłaszcza typów organizacji”³⁰⁴. Cywilizacja techniczna natomiast wypiera prawa natury a wraz z nim sumienie także oraz to co w koncepcji eutyfroniki określone jest mianem „jaźni pierwotnej”. W „jaźni pierwotnej” zawiera się to co niepowtarzalne dla jednostki, i cały plan życia. Można powiedzieć, że również projekt samorealizacji, a jednocześnie indywidualne przeświadczenie moralne, któremu człowiek powinien zaufać, realizując ideę *homo euthyphronicus*.

Realizacja idei *homo euthyphronicus* musi być wolna od presji cywilizacyjnie określonego zewnętrznego celu. Norma ma wynikać z sumienia, a wszelkie zło wynika z uchybienia prostomyślności, inaczej mówiąc głos sumienia jest w istocie głosem prostomyślności. W tym też zawiera się wskazanie słuchania tego właśnie głosu, jako przewodnika tak w obszarze moralności jak i drogi życia. Człowiek który zatracił tę zdolność, poprzez wpływy cywilizacji, nazywany jest przez autora koncepcji łącząc człowiekiem, bowiem własne sumienie zastąpił racjonalną kalkulacją.

3.4. Eutyfronika jako rozwiązanie opozycji, techniki i humanistyki

Prostomyślność wskazania sumienia polega na widzeniu tylko wartości, na wyborze w ramach tego obszaru i niemożliwością traktowania na równi i mieszania wartości

³⁰⁴ Ibidem, s. 171.

z użytecznością. Błąd ten charakterystyczny jest dla cywilizacji utylitarnej, dla myślenia kategoriami użyteczności, maksymalizacji przyjemności i zysku. W skomplikowanej sytuacji technicznej, podejmowanie decyzji dyktowanej sumieniem staje się coraz rzadsze i trudniejsze. Środki techniczne zastępują imperatyw sumienia, a przeciw temu wystąpiła eutyfronika.

Jak sam autor twierdzi, dziedzina ta wskazuje na zagrożenia cywilizacyjne i źródła niepokoju egzystencjalnego. Wszelkie zmiany mogą nastąpić dzięki świadomości wpływu cywilizacji na psychikę. Zwłaszcza istotne jest źródło motywacji i kryteriów wyborów moralnych. Eutyfronika jako dziedzina, wynika z obserwacji cywilizacji współczesnej, a koncepcja *homo euthyphronicus* jest próbą stworzenia moralnego ideału człowieka prostomyślnego i jednocześnie alternatywy dla *lżeczłowieka* cywilizacji naszych czasów. „Jest to – jakkolwiek by było filozofia człowieka, w której dualizm kultury technicznej i humanistycznej stanowi punkt wyjścia dla zarysowania się przeciwieństwa człowieka prostomyślnego i *lżeczłowieka*, romantyzmu i pozytywizmu, irracjonalizmu i racjonalizmu, praw duchowych i praw natury, panujących bezwzględnie nad człowiekiem technicznym. Jest to w gruncie rzeczy namysł, nad opozycją między *homo euthyphronicus* a *homo technologicus*”³⁰⁵. Nigdy przedtem człowiek nie doświadczał takiej opozycji między tym co techniczne i tym co humanistyczne, opozycji, która zaczęła zagrażać jego wartościom. Przedstawiona tutaj koncepcja *homo euthyphronicus*, moralnego ideału człowieka prostomyślnego, jest projektem rozwiązania wspomnianej opozycji lub niemożności uzgodnienia, tego co techniczne z tym co humanistyczne.

Cała dotąd przedstawiona refleksja wynika z faktu, że człowieka zaczyna przerastać jego własne dzieło i tempo w jakim musi się zmieniać. Chcąc owo dzieło odpowiedzialnie kontynuować trzeba zachować wartość prostomyślności, a przede wszystkim równowagę między sferą thymos i phronesis. Cywilizacja stwarza coraz więcej potrzeb i możliwości rozwoju dla phronesis i coraz bardziej zaniedbuje thymos, stawiając człowieka w ten sposób w niezwykle trudnej sytuacji.³⁰⁶

„Aby uzyskać równowagę między potrzebami istotnymi i potrzebami immanentnymi dla techniki, człowiek musi dążyć do stworzenia takiego systemu zachowania i myślenia, który pozwoliłby mu znieść ten stan rzeczy bez uszczerbku dla równowagi wewnętrznej. System taki reprezentuje model *homo euthyphronicus*, czyli człowieka prostomyślnego, wrażliwego na wartości poręczone moralnie, sprzeciwiającego się samej istocie

³⁰⁵ Ibidem, s. 185.

³⁰⁶ Por. E. Fromm: *Rewolucja nadziei*. Poznań 1996, s. 127-194.

dotychczasowej cywilizacji technicznej, w której na naszych oczach narzędzie zaczyna wymykać się spod kontroli człowieka i w miejsce założonej dlań służebności pojawia się autonomia własnych praw rozwoju. Człowiek musi sam kształtować sferę rozumu (kody orientacji), która pośrednio formuje jego samego – jego ducha (wzory godności)³⁰⁷. W powyższym cytacie widać troskę o zachowanie wolności i podmiotowości człowieka w cywilizacji współczesnej. Człowiek idealny – *homo euthyphronicus*, to człowiek wolny i odpowiedzialny. Ale również godny, to znaczy samodzielnie według własnych niepowtarzalnych potencjałów i potrzeb rozwojowych, siebie realizujący.

Eutyfronika porusza te wszystkie problemy relacji człowieka z cywilizacją, dla których konieczne jest poszukiwanie nowych rozwiązań, takich które ocalą wartości odczuwane przez człowieka. Poręczycielem dla tych wartości życia jest *homo euthyphronicus* jako moralny ideał człowieka prostomyślnego przyszłości.

³⁰⁷ J. Bańka: *Rap metafizyczny*. Katowice 1999, s. 186.

4. Odpowiedzialność jako granica wolności dla homo euthyphronicus

4.1. Pytanie o źródło odpowiedzialności

„Odrzucenie wolności jako „wolności osobistej” jest rzeczywistym odrzuceniem odpowiedzialności – przynajmniej odpowiedzialności, za którą stoi poręczenie moralne. Współczesny *lżeczłowiek* uwierzył w transcendencję sił kierujących nim (w demona, który zamieszkał w pustym Hadesie, i w historię, której nikt nie widział), dlatego odczuł życie jako „łatwe”, ale pozbawione „osobistości”. W ten sposób świat osobistych starań przestał go niejako angażować – stał się mniej prostomyślny, a bardziej abstrakcyjny, został bowiem oddany w ajencję technikom i biurokratycznej koterii”³⁰⁸.

Ostatnią część pracy, rozpocząłem od cytatu autora koncepcji eutyfroniki, który wyjaśniając pojęcie wolności osobistej zwraca uwagę na jej ścisły związek z odpowiedzialnością. Ponadto niepokoi go także możliwość zaistnienia tego o czym pisał także F. Nietzsche, przewidując nadejście czasu uniwersalnego systemu ekonomicznego, porządku zarządzania ludźmi poprzez cele ekonomii, gdzie człowiek już tylko w służeniu temu monstrualnemu mechanizmowi, będzie potrafił odnaleźć swój sens, a jego funkcja zostanie sprowadzona do coraz mniejszych trybek podporządkowanych wielkiej całości. Wizja Nitzschego przewiduje utratę wolności i zarazem podmiotowości, w cywilizacji, co jest bardzo pesymistyczną perspektywą przyszłości.

Natomiast autor koncepcji eutyfroniki prof. J. Bańka, poprzez swoją teorię zwraca uwagę na wszelkie zagrożenia cywilizacyjne, jednak daje nadzieję ocalenia tak wartości życia jak i samej wolności jako kwestii podstawowej dla zachowania sensu ludzkiej egzystencji. Także zachowanie podmiotowości szczególnie jest związane z wolnością i godnością osoby, co starałem się wykazać we wcześniejszych rozdziałach, wskazując na konieczność utrzymania przez człowieka pozycji twórcy i jednocześnie co najważniejsze, wolności twórcy. W tej właśnie kwestii, autor koncepcji eutyfroniki pisze: „Wolność jednostki od strony bytowo-esencjalnej odnosi się do indywidualności człowieka, rozumianej jako niepowtarzalny egzemplarz gatunku *homo sapiens*, od strony zaś egzystencjalnej – do jego

³⁰⁸ J. Bańka: *Słownik tekstów i pojęć filozoficznych. Przewodnik encyklopedyczny po reentywizmie, eutyfronice i etyce prostomyślności*. Poznań 2004, s. 334.

niepowtarzalnych aktów działania. [...] Wolność jednostki stanowi jej naturę twórczą, wszakże nie dowolnie twórczą, jako że akty twórcze są własnością „kogoś”, dzięki komu wiemy, kto jest ich autorem, a więc poręczycielem moralnym”³⁰⁹. Człowiek jest wtedy wolny, gdy jest twórcą, natomiast nie dowolnym twórcą, lecz poręczycielem moralnym. W tym momencie dochodzimy do istoty odpowiedzialności w etyce prostomyślności, gdyż właśnie poręczenie moralne wartości nie miałoby sensu gdyby nie było związane z odpowiedzialnością, która skłania daną osobę do przyjęcia postawy zgodnej z danym porządkiem moralnego poręczenia. „Naszą wolność odsłania nie tyle rozumienie, które może być konstrukcją dość dowolną (przy nie dowolnych założeniach), ale przeżycie, które wyklucza postawę *łeczłowieka*. Odwołuje się ono do prostomyślności, toteż nie daje się uchylić, tak jak dają się uchylić różne przesłanki rozumowania. Właśnie prostomyślność moralna ogranicza wolność naszej decyzji człowiekiem miara tego ograniczenia jest miarą poręczenia moralnego naszej odpowiedzialności”³¹⁰.

Miedzy człowiekiem jednostkowym, *jednopojawieniowym* a człowiekiem jako gatunkiem, trwającym ponad życiem jednostki, czyli człowiekiem *wielopojawieniowym* zakłada się w systemie etyki prostomyślności zależność w rodzaju niepisanej umowy służącej moralnej odpowiedzialności. Człowiek musi odnajdywać w ramach etyki prostomyślności swoją indywidualną tożsamość w sposób odpowiedzialny ze względu na przyszłość człowieka w ogóle, także ze względu na sposób przyszłego życia i godność człowieka tak *jednopojawieniowego* jak i *wielopojawieniowego*.

Pytanie o odpowiedzialność choć z pozoru może się wydawać jedynie pytaniem o rezultat danego działania, w rzeczy samej dotyczy sfery najgłębszej człowieka, dotyczy jego hierarchii wartości i emocji, jako źródła decyzji, głębokich, nie dających się traktować wyłącznie racjonalnie struktur psychiki, wpływających na wolne akty osoby. Świat zewnętrzny w pewien sposób pyta, zmusza do zajęcia jakiegoś stanowiska, do udzielenia odpowiedzi. „Odpowiedzialność natomiast jest osobowym pytaniem o tego, kto tej odpowiedzi udzieli, i oto czy dał on na tę odpowiedź poręczenie moralne. Jeśli decyzja dotyczy dobra drugiego człowieka, poręczenie moralne jest formą ryzyka. Stąd zdanie Talesa z Miletu: „Ręcz za kogo, a nieszczęście pewne”. Świat jednak, w którym nie ręczylibyśmy za kogoś, a tylko za siebie, nie mógłby dobrze funkcjonować. Z tego punktu widzenia odpowiedzialność jest postulowaną granicą decyzji, wolność zaś tej decyzji – granicą sfery

³⁰⁹ Ibidem; s. 336.

³¹⁰ Idem: *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*. Katowice 1988, s. 233.

łęcz człowieka”³¹¹. W rzeczywistości nic nie może zwolnić człowieka od odpowiedzialności i jednocześnie jak twierdzi J.P. Sartre „człowiek jest skazany na wolność”, tym samym jest odpowiedzialny nie tylko za siebie ale i za świat. Zarówno wolność jak i odpowiedzialność u Sartrea jest obciążeniem, świadomość jednego jak i drugiego przytłacza i nie może dać psychicznego i moralnego spokoju. Odpowiedzialność musi odwoływać się do wartości i być z określoną ich hierarchią związana. Musi nieustannie przypominać o sobie. Wolność, odpowiedzialność i wartość stanowią swoistą wzajemnie powiązaną całość. Stąd już tylko prosta droga do powstania normy danego postępowania, normy opartej na konkretnej hierarchii wartości.

Ważną w kontekście zagadnień tu poruszanych jest także problem normy ochrony prostomyślności. Sama prostomyślność na początku tego rozdziału określona została jako warunek zachowania wartości życia, jako swego rodzaju warunek wstępny, norma innych norm. Aby dokładnie wytłumaczyć ten problem posłużę się cytatem. „Sensem normy jest wartość, tzn. człowiek, jego czyn lub stan rzeczy, sensem „normy norm” jest ochrona takiej wartości, która sama formułowana jest jako norma. Taką wartością jest prostomyślność moralna, która z tej racji, że posiada ścisły związek z uznawanymi wartościami, sama podlega ochronie. Jest ona „normą norm”, co oznacza że nie jest przedmiotem wyboru – tak jak wartość prosta, bezpośrednia – a więc zajęcia przez człowieka określonej wobec niej postaw, lecz przedmiotem obowiązywalności. Dopiero z chwilą jej uznania (poszanowania) powstaje inna norma, przybierająca postać nakazu moralnego postępowania. Można więc powiedzieć, że system norm jest pochodny od naczelnej normy w etyce – normy prostomyślności. Jest ona rodzajem pierwotnego „sita aksjologicznego”, wmontowanego w naturę ludzką, jakkolwiek zastałby rozstrzygnięty spór co do sposobu jej definiowania. To pierwotne „sito aksjologiczne” ustala zbiór i hierarchię wartości, których zachowanie decyduje dopiero o rodzaju moralności”³¹².

Tak rozumiana i uzasadniona prostomyślność jest także warunkiem zachowania tych wartości o których pisałem w rozdziale drugim. Przypomnę tylko, że są nimi: współodczucie, cierpienie, godność i miłość, co nie oznacza że są to jedyne wartości, których zachowanie warunkuje prostomyślność. O wyborze i analizie tych akurat wartości zdecydował fakt ich znaczenia dla samego człowieka, jak również szczególne ich zagrożenie wynikające z postępu cywilizacyjnego, a zwłaszcza racjonalizacji życia. Dlatego tak ważnym czynnikiem jest zachowanie, a właściwie przywrócenie równowagi między sferą racjonalną i emocjonalną

³¹¹ Idem: *Rap metafizyczny*. Katowice 1999, s. 267-268.

³¹² Idem: *Nowa encyklopedia nauk filozoficznych*. Tom III Nauka o wartościach. Poznań 2002, s.110.

w dobie obecnego przyspieszenia technicyzacji i informatyzacji życia. Wobec powyższego, do najważniejszych wniosków jakie nasuwają się w toku tutejszych rozważań, należą te, które dotyczą koniecznej reorientacji celów wcześniej obranych, ku jakim zmierza współczesna cywilizacja. Należy w tym momencie dodać, że „nowa” postawa opierać się musi na zasadach etyki prostomyślności, tak by realizować ideał moralny zwany w tej koncepcji – *homo eutyphronicus*. Jego odpowiedzialność poprzez akt prostomyślności, wyprzedza wpływ na bieg zdarzeń, niejako wynika z poręczenia moralnego wartości. Źródłem odpowiedzialności jest prostomyślność. Inaczej mówiąc odpowiedzialność jest zawarta w prostomyślności i potwierdza się w samym poręczeniu moralnym. „Norma służąca ochronie prostomyślności wyraża więc sens odpowiedzialności, rozumianej jako samoograniczenie się w akcie wpływania na bieg zdarzeń w świecie, ponieważ ten akt wpływania właśnie rodzi pytanie o poręczenie moralne słuszności jego podjęcia. Akt wpływania na bieg zdarzeń zawiera dwa momenty – moment wolitywny i praktyczny. Pierwszy zawiera wyzwolenia ludzkiego czynu spod dominacji łęczłowieka, drugi – ważny stan rzeczywistości, ze względu na który to wyzwolenie podlega ocenie. Odpowiedzialność wiąże się z faktem, że każdy czyn wyzwolony jest aktem niepowtarzalnym, o niepowtarzalnych, konsekwencjach (ważnych konsekwencjach) dla biegu zdarzeń w świecie”³¹³. Odpowiedzialność w fazie przed podjęciem danej decyzji, wynika z wolności, czyli z wolnego aktu poręzonego moralnie. Wraz z otrzymaną wolnością osoba przyjmuje na siebie odpowiedzialność. Wolność osoby wyraża się w jej aktach twórczych zawsze konkretnej osoby, dlatego wiemy, kto jest (zależnie od charakteru czynu) sprawcą lub autorem, i zarówno w jednym jak i drugim przypadku dzieło zostaje poddane ocenie.

Człowiek uwarunkowany chęcią posiadania poczucia wysokiej wartości własnej osoby, w naturalny sposób stara się uciec od świadomości popełnienia niektórych swoich czynów. Stąd często wielu czynom, pragnieniom i zadaniom sprzeciwia się głos sumienia. Sumienie jako źródło etyki prostomyślności, jest ograniczeniem wolności, wyznacza jednocześnie obszar odpowiedzialności dla człowieka prostomyślnego. Dzięki wolności na horyzoncie motywacyjnym pojawiają się cele do realizacji, a odpowiedzialność powinna wyznaczać granice dla tego co zostaje realizowane.

W naturę człowieka wpisana jest zasada nieograniczonego apetytu, czyli pojawiania się nieskończonej ilości potrzeb, i celów do realizacji. W przypadku człowieka cywilizacji współczesnej, wyrosłej z początków ustroju kapitalistycznego (przedstawionego w rozdziale

³¹³ Idem: *Rap metafizyczny*. Katowice 1999, s. 269-270.

pierwszym, według koncepcji T. Hobbesa) przyrodzona pożądlivość znajduje nieskończone pole do rozrostu, w warunkach cywilizacji konsumpcyjnej końca dwudziestego i początku dwudziestego pierwszego wieku. W tym momencie należy przypomnieć, że to właśnie T. Hobbes w racjonalności umowy społecznej widział pewne wyjście na tamtym etapie cywilizacyjnym, aby w ramach umowy społecznej zapanować nad naturalnymi instynktami. W dobie obecnego etapu cywilizacyjnego natomiast, owa racjonalność cywilizacji użytecznej, wyszła poza granice istoty człowieka, lub jak mówią personaliści poza granicę osoby ludzkiej. Brak równowagi między sferą racjonalną i irracjonalną, przede wszystkim w ten sposób spowodował utratę idei podstawowej dla sensu istnienia człowieka, jaką jest idea urzeczywistniania wartości w ramach rozwoju osoby, jej dążenia do realizacji siebie w ramach godnego życia, z zachowaniem wolności, wolności rozwoju opierającego się na potencjałach i potrzebach indywidualnych, wewnętrznych, a tym samym jej podmiotowości, i zachowaniu własnej niepowtarzalnej drogi, wynikającej z własnych wrodzonych potencjałów możliwości.

Motorem działań są natomiast emocje i właśnie dzięki nim człowiek znajduje siły do działania, owa pożądlivość także w wersji negatywnej Hobbesa, jest jednocześnie źródłem ludzkiej dynamiki. Odpowiedzialność natomiast, uwarunkowana hierarchią wartości, musi ostatecznie wyznaczać cele w cywilizacji współczesnej. „Emocja spełnia tu niejako funkcję motywacyjną, albowiem brak podmiotu redukującą potrzebę powoduje emocjonalne napięcie. Natomiast cel określa odpowiedzialność, jako że wybór przedmiotu redukującego potrzebę skłania do poręczenia moralnego wartości, które z tym przedmiotem wiążemy zazwyczaj w naszej wyobraźni. Układ hierarchiczny potrzeb nie jest tedy stały, stała jest tylko tendencja do ich gradacji od potrzeb niższych do wyższych, co oznacza, że miejsce określonej potrzeby w przyjętej ich hierarchii nie zawsze pozostaje to samo, że więc chwilami jest ono puste, i aby go zapełnić, potrzebne jest nasze odpowiedzialne wartościowanie”³¹⁴.

Człowiek jako istota wolna i twórcza, potrzebuje działania i poprzez nie się spełnia. Równocześnie natomiast, jako istota moralna czuje konieczność rozliczenia się w ostatecznym rozrachunku ze swoich czynów. W akcie działania ujawnia się nasza wolność, która to sama w sobie, wymaga wysiłku odnalezienia. Szukać trzeba jednak (zgodnie z wcześniej przedstawioną koncepcją godności jako podmiotowości i rozwoju) w sobie, tak by urzeczywistnić prawdę w sobie, stać się tym, kim się jest, które to zadanie pośród filozofów najwyraźniej podkreślał F. Nietzsche. C. G. Jung, pisząc o tym samym,

³¹⁴ Ibidem, s. 272.

o konieczności realizacji siebie, realizacji wolności w oparciu o poszukiwania w sobie, sformułował także ważną (w kontekście tych rozważań) uwagę, która jest wręcz wskazaniem pozostania w zgodzie z sobą, w procesie rozwoju, co określał jako: „wierność własnemu prawu”, która w jego koncepcji była warunkiem realizacji pełni osobowości, i zachowania niezależności wobec warunków zewnętrznych. Uwidacznia się tutaj priorytet tworzenia osoby i urzeczywistniania wartości, nad realizacją celów rzeczywistości zewnętrznej. Inaczej mówiąc jest to priorytet godności ludzkiej, *homo euthyphronicus*, nad użytecznością cywilizacji i wreszcie realizacja niepowtarzalnej, gdyż wolnej osobowości (w oparciu o wartości), a nie konwencji, wynikającej z trendów i wymagań rozwoju cywilizacji.

To właśnie współczesna cywilizacja utylitarna najdotkliwiej narusza dawną homeostazę sfery racjonalnej i emocjonalnej. Wnioski te dalekie są tak od pragmatyzmu jak i utylitaryzmu, tak skutecznie wnioskującymi w myślenie współczesnego człowieka. „Od dawna już aksjolodzy zwracają uwagę, że zmuszanie człowieka (przez sam styl życia społeczeństwa zindustrializowanego) do tego, aby kierował się przede wszystkim intelektem (*phronesis*), powoduje deficyt życia uczuciowego (*thymos*), w wyniku czego ulega zakłóceniu naturalna homeostaza życia wewnętrznego. Toteż jeśli profilaktyka w zakresie prób adaptacji postępu technicznego, zastosowanej w odniesieniu do człowieka ma spełnić wymagania stawiane jej zarazem przez filozofię człowieka, nie może pod żadnym względem zawierać się w wąsko pojmowanych ramach utylitarnych”³¹⁵.

4.2. Wolność, odpowiedzialność a poręczenie moralne

Trudność zrozumienia niedoskonałości wspomnianych koncepcji, jakimi są pragmatyzm i utylitaryzm, ich wpływu na świat wartości, a tym samym na człowieka, w jego części emocjonalnej, spowodowana jest z drugiej strony ich sprawnym działaniem w obszarze społeczno gospodarczym. Świat empiryczny dla współczesnego człowieka, coraz częściej jest światem jedynym, wolność natomiast niepostrzeżenie może stać się ułudą (co podkreślał przede wszystkim omawiany w rozdziale pierwszym E. Fromm) we współczesnej cywilizacji, co do której istnienia, jak na ironię nikt nie będzie miał wątpliwości. To że człowiek współczesny dobrowolnie poddaje się zniewoleniu jest faktem. „Wejrzenie w pragmatyzm

³¹⁵ Idem: *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych. Przewodnik encyklopedyczny po recentyvizmie, eutyfronie i etyce prostomyślności*. Poznań 2004, Tom I, s. 130.

jest pouczające w przypadku zastanawiania się nad aspektem wolności człowieka, który zależy od rozumowania sytuacji umysłu ludzkiego w świecie. Może on – jeśli stanie na pozycjach *lżeczłowieka* – zachować się dowolnie, niezależnie od swojej pierwotnej roli, i w tym sensie znosić powzięte przez siebie (lub innych) ustalenia co do zasad. W tym kontekście zagrożony byłby nie obiektywny obraz świata, ale także powszechna wartość będąca przedmiotem poręczenia moralnego społeczeństw. A przede wszystkim zagrożona byłaby prostomyślność ludzka, która polega na takiej przejrzystości i jasności prawdy, iż umysł nie może jej nie uznać. Ta przejrzystość jest kamieniem węgielnym etyki prostomyślności. Sprzyja wyzwaniu się ładunku uczuciowego, polega zaś nie tyle na zdolności rozumienia, ile na tym, że ona obecna jest w nas”³¹⁶.

Powyższy cytat jeszcze raz przypomina o funkcji moralnej prostomyślności jako warunku zachowania wartości, jako zasadzie zasad. Lecz jednocześnie precyzuje zagadnienie wolności, jako że ją ogranicza prostomyślność. Stopień ograniczenia z jakiego poddana jest osoba, wyraża się w mierze poręczenia moralnego, co jest w rzeczy samej, - odpowiedzialnością, zarówno za siebie jak i za innych. Poręczenie moralne jest swego rodzaju czynnikiem integrującym racje odpowiedzialności osobistej i społecznej, gdzie godzą się preferencje obojgu obszarów. Także w ramach potrzeb wynikających z indywidualnej struktury psychicznej człowieka, jego podziału na sferę racjonalną – *phronesis* i emocjonalną – *thymos*. Z tej struktury wynikają dwa rodzaje potrzeb, które zwłaszcza w warunkach współczesnej cywilizacji, mogłyby znaleźć szereg możliwości zaspokojenia. Można tu nawet wyróżnić dwa konieczne sposoby bycia, zaspakajające dwie wymienione tutaj sfery. W tradycji filozoficznej aby zilustrować tę złożoność natury ludzkiej, przyjęło się nazywać owe sposoby bycia mianem apollinijskiego i dionizyjskiego – odzwierciedlających podział na racjonalność oraz irracjonalność natury ludzkiej. Dionizos, jako bóg wina, rozkoszy i niepohamowanych instynktów naturalnych skłania ku przyjemności ekstatycznym (*ex-stasis* – wyjście z siebie) Dzięki istnieniu pierwotnych sił życiowych skłania ku zabawie, śpiewowi, tańcu, upojeniu winem a także orgiastycznym przeżyciom seksualnym, co także dla współczesnego człowieka, poza wszelką wątpliwością jest jego zapłonem wewnętrznym i źródłem energii życia.

Antytezą irracjonalnego i emocjonalnego Dionizosa jest zdyscyplinowany i rozumny Apollo, reprezentujący w nas racjonalną wiedzę, dystans, ład, obiektywizm i porządek. Jego kojarzymy ze słoneczną i oświecającą jasnością i klarownością. To właśnie ci dwaj bogowie

³¹⁶ Idem: *Rap metafizyczny*. Katowice 1999, s.274.

są odzwierciedleniem nie tylko naszej *psyche* lecz także potrzeb z tych dwu obszarów wynikających. Ta właśnie dwoistość sprawia człowiekowi w czasach współczesnych szereg trudności, a nieproporcjonalność zaspokojenia jednego rodzaju potrzeb w stosunku do drugiego stawia człowieka w trudnej do zniesienia sytuacji. Przekłada się także na rozwój i kondycję psychiczną człowieka, ponieważ jeśli któraś z tych sfer zostanie pominięta, ów rozwój utknie w ślepym zaułku.

Jednak tendencje kultury, religii i cywilizacji zachodu sprawiły, że na scenie pozostały gloryfikowane przede wszystkim wartości apollińskie, a naturalny dionizyjski zew życia piętnowany jest często jako niemoralny. Można więc powiedzieć, że naruszenie wolności współczesnego człowieka, wynika to ze skrajnie zracjonalizowanego charakteru współczesnej cywilizacji, do której musi się dostosować, z tego powodu też cierpi. Dlatego potrzebna jest koncepcja nowej formuły cywilizacji, uwzględniająca naturalną strukturę psychiczną osoby jako wolnego podmiotu. „Eutyfronika zajmuje się reakcjami człowieka na otoczenie, gdy tymczasem cywilizacja techniczna wypiera w sposób widoczny emocje człowieka jako nieprzydatne w sytuacji technicznie złożonej, opowiada się za postawą czystego racjonalizmu w ocenie człowieka. Jeśli jednak emocje człowieka musiałyby zostać zniszczone, aby umożliwić życie cywilizacji, to można powiedzieć, iż cywilizacja taka doprowadzi do dominacji człowieka zakłamanego wewnątrznie, nieczułego na wartości, słowem – dominacji łęcz człowieka”³¹⁷

Odpowiedzialny projekt cywilizacji przyszłości musi więc uwzględniać tak strukturę psychiki człowieka, jak i możliwość zaspokojenia zasadniczo tych dwóch przedstawionych wcześniej typów potrzeb. Sama zaś koncepcja *homo euthyphronicus*, ową zależność uwzględnia i można wobec tego powiedzieć, iż na tym także polega pogodzenie problemu wolności i odpowiedzialności tej propozycji modelu przyszłego człowieka i zarazem modelu uwzględniającego jego harmonijny i zgodny z naturą i indywidualnymi potencjałami rozwój. „Wprawdzie ludzie czują się wolni, gdy odrywają się od rzeczywistości i starają się zapomnieć o hamulcach, na uwięzi których dotąd działali. Chcą być sobą oddając się żywiołowi, ale nie pragną utracić więzi, która daje im poczucie możliwości powrotu. Poręczenie moralne wartości byłoby bezprzedmiotowe, gdyby jego zwornikiem (między jednostką a społeczeństwem) nie była odpowiedzialność, skłaniająca człowieka do zajęcia określonej postawy. Podobnie byłoby ono bezprzedmiotowe, gdyby ową odpowiedzialność rozumieć tylko zewnętrznie, jednoczłonowo, tj. ze względu na zewnętrzne kryteria oceny

³¹⁷ Idem: *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych. Przewodnik encyklopedyczny po recentyvizmie, eutyfronie i etyce prostomyślności*. Tom I, Poznań 2004, s. 141.

społecznej, często zmienne i koniunkturalne”³¹⁸. Można wobec tego powiedzieć, że zachowanie prostomyślności, jest gwarancją życia odpowiedzialnego, jednostki i danej społeczności.

Dla człowieka prostomyślnego świat jest nasz, w przeciwieństwie do myślenia *łeczłowieka*, któremu świat zawsze będzie się wydawał jego, pozbawiony wspólnoty i identyfikacji z określoną hierarchią wspólnych wartości. Świat poręczony moralnie jest naszym światem, gdzie tym samym można czuć się bezpiecznie także poprzez świadomość współodpowiedzialności, która jest zasadą usankcjonowaną postawą prostomyślną. Poprzez nią człowiek zakorzenia się rzeczywistości społecznej, jest członkiem określonej wspólnoty, czego jest nie tylko świadomy w wymiarze racjonalnym, ale co również odczuwa. W naturze ludzkiej tkwi przeświadczenie, że gdy czujemy się za coś odpowiedzialni i jesteśmy odpowiedzialni, to mamy zwyczaj traktowania tego jako bliskiego, a nawet własnego. Jeśli jesteśmy odpowiedzialni za społeczność czy świat, w którym żyjemy, to poniekąd zaczynamy traktować daną społeczność lub świat jako nasz. „Opozycja: *łeczłowiek* – człowiek prostomyślny zawiera ukrytą opozycję między preferencjami osobistymi człowieka a preferencjami społecznymi, ponieważ nie uwzględnia ich esencjalnej wspólnoty z odpowiedzialnością, której kwintesencją staje się za każdym razem poręczenie moralne wartości. Jesteśmy zawsze odpowiedzialni za siebie i za innych, ale ci „inni” nie mogą być traktowani jako „obcy”, ponieważ za nich właśnie ręczymy moralnie we wspólnocie naszego życia. Historia poucza nas, że ja tymiczne jest przypisane wartościom, które najchętniej łączymy z sobą lub osobami bliskimi, ja froniczne – wartościom, które łączymy z obcymi. Jest to podwójna świadomość siebie: bliskiej *thymos* i obcej *phronesis*, przy czym obcy to właśnie inny”³¹⁹.

Jeśli natomiast można rozróżnić rodzaje odpowiedzialności, to najbardziej oczywisty i zasadniczy podział rysuje się między odpowiedzialnością za intencje i odpowiedzialnością za skutki. Poręczenie moralne wiąże się z odpowiedzialnością, można powiedzieć, że wiąże się intencjonalnie w tym sensie, że intencja jest tu czynnikiem pierwotnym, w stosunku do skutku. Intencja skutek wyprzedza, i zawarta jest już w samym poręczeniu moralnym, i z tej przyczyny jest wolna od racji logicznych. Poręczenie moralne w sensie ogólnospołecznym jako wspólna płaszczyzna wartości identyfikacji określonej grupy, powoduje, iż dany wybór jednostki nie może kolidować z hierarchią wartości danej wspólnoty etycznej, co jednocześnie w naturalny sposób daje gwarancje wyborów odpowiedzialnych.

³¹⁸ Idem: *Rap metafizyczny*. Katowice 1999, s. 277.

³¹⁹ Idem: *Świat poręczenia moralnego Medytacje o etyce prostomyślności*. Katowice 1988, s. 236.

Podmiot dzięki nieskrępowanej intencji, wychodzi poza działanie przyczynowo skutkowe, jest wolny a jednocześnie podlega wartości wspólnej, która jest (nie narzuconym zewnątrznie) obowiązującym wzorem. Mechanizm ten zachodzi dzięki poręczeniu moralnemu wartości. Godziwość czynu ukonstytuowana jest w prostomyślności, co podkreślone jest przez to że człowiek jest wyłącznym autorem czynu, i tylko on siebie autodeterminuje. „Norma służąca ochronie prostomyślności wyraża więc sens odpowiedzialności, rozumianej jako samoograniczenie się w akcie wpływania na przebieg zdarzeń w świecie, ponieważ ten akt wpływania właśnie rodzi pytanie o słuszność jego podjęcia. Akt wpływania na przebieg zdarzeń zawiera dwa momenty – moment wolitywny i praktyczny. Pierwszy zawiera wyzwolenie ludzkiego czynu, drugi – ważny stan rzeczywistości, ze względu na który owo wyzwolenie czynu podlega ocenie. Odpowiedzialność wiąże się z faktem, że każdy wyzwolony czyn jest aktem niepowtarzalnym o nieprzewidywanych konsekwencjach (ważnych konsekwencjach) dla przebiegu zdarzeń w świecie”³²⁰.

4.3. Autodeterminacja w warunkach cywilizacji współczesnej

„Porządek przyczynowo-skutkowy wiąże przyczynowość z prawidłowością, a prawidłowość z powtarzalnością (ilekroć A, tylekroć B). jeśli jednak odpowiedzialność moralna dotyczy sytuacji jednorazowych, w których człowiek sam siebie determinuje (ręczy za siebie) treścią poznawczą swojego sądu (osądu), to można powiedzieć, że zachodzi w nim raczej autodeterminacja niż związek przyczynowo skutkowy. I ta właśnie autodeterminacja, z której wyłania się działanie, jest podstawą poręczenia moralnego odpowiedzialności. Autodeterminacja stanowi formę prostomyślności działania w tym sensie, iż poza człowiekiem jako autorem czynu nie ma już żadnej instancji decydującej o uprawnieniu jego przekonań o godziwości czynu”³²¹

Osiągnięty dzięki mechanizmowi autodeterminacji, oczekiwany ład moralny w obszarze tak jednostki jak i społeczności, ma zupełnie inną strukturę i pochodzenie od obowiązującego w społeczeństwach ładu opierającego się na utylitaryzmie. Podobnie pożądana odpowiedzialność zasadza się na innego rodzaju fundamencie i inaczej jest osiągana. Odpowiedzialność etyki prostomyślności zasadniczo wyrasta ze sfery thymos,

³²⁰ Idem: *Nowa encyklopedia nauk filozoficznych*. Tom III Nauka o wartościach. Poznań 2002, s.115.

³²¹ Idem: *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych. Przewodnik encyklopedyczny po recentyvizmie, eutyfronie i etyce prostomyślności*. Tom I Poznań 2004, s. 66.

odpowiedzialność w warunkach cywilizacji utylitarnej natomiast pochodzi z phronesis. Ten drugi rodzaj odpowiedzialności charakterystyczny jest dla *łeczłowieka*, który to właśnie pozbawiony jest autodeterminacji. Człowiek tego typu ulega wpływom zewnętrznym, które w żadnym stopniu nie są z nim związane i z niego nie wynikają. Źródło prawa moralnego w tym przypadku jest heteronomiczne i nie jest tym samym poręczone moralnie. Siły zewnętrzne decydują za osobę i tym samym odpowiedzialność jest wymuszona, nie wynika z poręczenia moralnego, nie jest odczuwana, i w razie jakiegokolwiek niesubordynacji przewidywane są odpowiednie konsekwencje w ramach ustanowionego prawa, i tylko poprzez to dana osoba postępuje zgodnie z oczekiwaniem społecznym.

„Refleksem odpowiedzialności *łeczłowieka*, człowieka abstrakcyjnego jest odpowiedzialność zbiorowa, wykluczająca poręczenie moralne z życia człowieka jednostkowego na rzecz rozumienia historii ludzkości i jej fatalnych przeznaczeń. Odpowiedzialność *łeczłowieka* funkcjonuje w takim obrazie świata, w którym szczęścia nie przeżywają ludzie konkretni, czynów nie dokonują konkretne jednostki, lecz szczęśliwa jest ludzkość, a dzieła dokonuje społeczeństwo jako całość”³²². Dla teorii tej nie jest ważna jednostka, lecz abstrakcyjna grupa, czy społeczność. W tłumie jednocześnie zachodzi fenomen jego psychologii, gdzie zarówno sama tożsamość jest zatarta jak i odpowiedzialność w dużej mierze jest rozproszona, a jedno i drugie zjawisko jest złudzeniem charakterystycznym dla osób identyfikujących się z daną grupą a tym samym będących częścią zbiorowości. W takich warunkach mówi się wręcz o pewnego rodzaju stanie hipnotycznym osoby, w którym ich wrażliwość emocjonalna jest bardzo podwyższona, to sprawia z kolei brak kontroli i panowania nad sobą, także istotny w kwestii moralności osoby. W tłumie zauważalne jest podobieństwo reakcji, co powala przypuszczać, że bycie pośród innych wyzwała wspólne reakcje psychiczne, myśli i uczucia.

„Ludzi w tłumie łączy bowiem spotęgowana gotowość do reakcji psychicznej – każdy myśli i czuje podobnie, a raczej podobnie wyzwała swe emocje. Jest to niejako spontaniczna wzajemność przyzwolenia na zakazane formy zachowania. Tłum nie wytwarza niczego nowego, czego nie było w nim przedtem, a tylko ułatwia wyzwolenie się hamowanych poprzednio impulsów. [...] Działanie w tłumie daje okazję do zatrąty osobistej odpowiedzialności, wzmacnia poczucie bezpieczeństwa z powodu trudności ustalenia tożsamości sprawcy czynu karygodnego”³²³.

³²² Idem: *Świat poręczenia moralnego medytacje o etyce prostomyślności*. Katowice 1988, s. 241.

³²³ Idem: *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych. Przewodnik encyklopedyczny po recentywie, eutyfronie, i etyce prostomyślności*. Tom II Poznań 2004, s. 272.

Te wnioski prowadzą jednoznacznie do zadania sobie pytania o wolność woli osoby w takich warunkach, zachodzące zjawiska świadczą o jej zachwianiu, lub co najmniej czasowemu zawieszeniu. Wszystko to razem wzięwszy powoduje, iż danej osobie w warunkach presji zbiorowości, której czuje się częścią, trudno jest zachować swoją indywidualność, niezależność i tożsamość. Reakcje, które są typowe dla tłumu w jeszcze szerszym wymiarze widać w zjawiskach kultury masowej i kultury informacji, charakterystycznej dla współczesnej cywilizacji. Oprócz wspomnianej wcześniej utraty odpowiedzialności, dochodzi jeszcze kwestia samych wartości, które także w przedstawionych okolicznościach tłumu ulegają degradacji. Prostomyślność może zostać utracona poprzez sugestie tłumu. Ponadto z reguły wartości wymagają jednocześnie poręczenia moralnego, jakie ta formuła wyklucza. W tłumie następuje swego rodzaju zachwianie wolnej woli, i można w ogóle zadać pytanie czy potrafimy (przy coraz powszechniejszym braku świadomości innego niż utylitarne, myślenia i wartościowania) pozostać w tymże społeczeństwie utylitarным wolnymi i czy w tych warunkach nasza wola pozostaje nadal naszą wolą? „Opisana zatrać prostomyślności w sugestii tłumu stanowi przykład niebezpiecznej ucieczki ludzkiego *cogito* w społeczne *cogitamus*, związana jest zaś z transcendencją moralną czynu, w której ramach czyn wyrasta jakoby ponad swojego sprawcę i czyni zeń tylko narzędzie losu lub historii. Praktyczny rezultat wynikający z tego schematu zależy od rozwiązania problemu stosunku między koniecznością i przypadkowością. Jeśli przyjąć – w koncepcji człowieka prostomyślnego – że czynniki osobowościowe są subiektywne w tym znaczeniu, że osoba jest podmiotem działania, to poręczenie moralne czynu stanowi rezultat wolności sprawcy”³²⁴.

Jednocześnie oprócz odpowiedzialności, która zmniejsza się lub wręcz zanika w tłumie, można tam zauważyć także jeszcze jedno zjawisko, tyleż pozytywne co zgubne w tej sytuacji, mianowicie wzrost poczucia bezpieczeństwa, które to można zyskać kosztem ograniczenia wolności. Z jednej strony odpowiedzialność wchodzi w zależność z wolnością, z drugiej natomiast z poczuciem bezpieczeństwa. Wszystkie te relacje tym trudniejsze są do wyważenia w warunkach cywilizacyjnej umowy społecznej gdzie zachodzi konieczność pogodzenia potrzeb i aspiracji indywidualnych z obowiązkami i odpowiedzialnością wobec społeczności.

Człowiek współczesny coraz wyraźniej ulega siłom zewnętrznym, kierując się pragmatyzmem, daleko odchodzi od dawnego romantycznego idealizmu, tym samym ulega

³²⁴ Ibidem, s. 335.

komfortowi rezygnacji z podejmowania ryzykownych decyzji, oddaje tym samym wolność za wygodę. „Współczesny łęczłowiek uwierzył w transcendencję sił, które nim kierują (demon, który zamieszkał w pustym Hadesie, i historię, której nikt nie widział), dlatego odczuł życie jako „łatwe”, ale pozbawione „osobistości”. W ten sposób świat osobistych starań przestał go niejako angażować – stał się mniej prostomyślny, a bardziej abstrakcyjny, został bowiem oddany w ajencję technikom i biurokratycznej koterii. Zamiast szanować wiarę, którą sam wierzy, przejął wiarę, którą wierzy jego „kapłan”. Reszta jest tylko sprawą logiki: skoro bowiem człowiek przestał się osobiście angażować w zabezpieczenie swego życia i powierzył się w różnorakim instytucjom, które z definicji pełnią swe funkcje bezosobowo, to z konieczności dał swoje *placet* na ich autonomię”³²⁵.

4.4. Prawo do prostomyślności moralnej jako warunek wolności w cywilizacji współczesnej

Umowa społeczna rządzi się swoimi żelaznymi regułami, gdzie każde prawo do czegoś upoważniające, równoważone jest jednocześnie jakimś obowiązkiem, co najwyraźniej podkreślał Tomasz Hobbes. On właśnie zwrócił uwagę, na konieczność rezygnacji z części swojej wolności, w warunkach tejże umowy. W niedalekiej przeszłości na ten sam temat, który pozostaje wciąż wielkim problemem człowieka we współczesnej cywilizacji pisał (cytowany w tej pracy wielokrotnie) Erich Fromm. Choć nie był on skrajnym pesymistą, jego analiza cywilizacji i ustroju kapitalistycznego daje wiele wskazówek dotyczących zagrożeń i ewentualnych możliwości zmian opisywanej sytuacji. Mimo, że od jego śmierci minęło dwadzieścia sześć lat, myśl ta nadal pozostaje w przeważającej części aktualna. Początek trzeciego tysiąclecia nie daje jednak jednoznacznej odpowiedzi dotyczącej problemu wolności, także przyszłej wolności, a raczej samej jej perspektywy, co nie zmienia faktu, że nadal wielu humanistów, jest głęboko zaniepokojonych tymi tendencjami cywilizacyjnymi jakie obserwują współcześnie, i mimo, że z drugiej strony pojawiają się także głosy optymizmu, to jak na razie pesymistów jest więcej, a ich argumenty są trudne do obalenia. Dla współczesnych etyków, problemem podstawowym pozostaje kwestia wartości, ich miejsce, funkcja, a co najistotniejsze i ważne dla istoty idei humanizmu,

³²⁵ Idem: *Rap metafizyczny*. Katowice 1999, s. 286.

ich ocalenie, ocalenie przez współczesnego człowieka, dla człowieka przyszłości i jego godnego życia.

Koncepcja etyki prostomyślności jako współczesna myśl aksjologiczna, jest tak jak wcześniej starałem się podkreślić, zasadą i warunkiem zachowania wartości. „Żaden system jednak nie usprawiedliwi nas tak, jak usprawiedliwić nas może poczucie własnej godności, której nie ma bez prostomyślności. Wolność i godność – wyjęte z systemu – tracą dla *lżeczłowieka* znaczenie, ponieważ są rozpatrywane poza kontekstem życia ludzi z sobą, a równość praw traci to znaczenie wówczas, gdy jednostka sama w sobie równość tę odnosi tylko do siebie. Jeśli jednak działanie jednostek zawsze przebiega w sieci wzajemnych powiązań, to w tym miejscu wolność i godność stają się dopełnieniem równości, a nie jej przeciwieństwem”³²⁶.

Powyższy cytat potwierdza to co wcześniej (w rozdziale poświęconym godności) w innym kontekście zostało powiedziane, czyli wzajemną zależność między wolnością i godnością gdzie wolność jest warunkiem podstawowym godności. Natomiast równolegle konieczna jest w czasach współczesnych, również świadomość wartości, ich roli oraz określonej i uzasadnionej ich hierarchii, gdyż to wpływa na świadomość podejmowanych decyzji, wagę moralnego samookreślenia, czyli jest świadomością odpowiedzialności, która wyznacza granice wolności dla *homo euthyphronicus*.

Koncepcja *homo euthyphronicus* daje obraz człowieka odpowiedzialnego i zarazem urzeczywistniającego wartości w ramach cywilizacji współczesnej. Po wnikliwej analizie tej teorii, możemy powiedzieć, że człowiek zwłaszcza w czasach obecnych ma prawo do prostomyślności moralnej, które jest jednocześnie prawem do wolności, wymagającej w swoich konsekwencjach odpowiedzialności. Natomiast to właśnie prawo do prostomyślności moralnej, jest coraz częściej negowane, lub co najmniej, niedostrzegane we współczesnej cywilizacji. W realiach ogromnego tempa zmian, konieczności ciągłego przyswajania nowych informacji i umiejętności obsługiwanie urządzeń technicznych, człowiek współczesny zmuszony do ogromnego wysiłku intelektualnego, a jednocześnie w sposób sobie nieświadomy zaniedbuje i oddala się od sfery własnych uczuć. Odchodzi od prawdziwości bezpośrednich reakcji, szczerości w kontaktach międzyludzkich, a samo kierowanie się uczuciem coraz częściej kojarzy z naiwnością. Zjawisko to zauważyć można chociażby tylko po reakcji nowoczesnego, skomputeryzowanego, człowieka dwudziestego pierwszego wieku na zadane pytanie o jego sumienie, które coraz częściej wzbudza lekki

³²⁶ Idem: *Świat poręczenia moralnego medytacje o etyce prostomyślności*. Katowice 1988, s. 247.

uśmiech, sugerujący, iż pytamy o anachronizm, do którego obecnie nie wypada inteligentnemu człowiekowi się przyznać. Dlatego właśnie o prostomyślności jako syntetyzującej koncepcji etycznej, należy także mówić jako o prawie człowieka. „Płaszczyzną realizacji takiej synchronii winno być poręczenie moralne, tzn. równouprawnienie sfery moralnej i intelektualnej, między którymi występuje w obecnej cywilizacji dysproporcja na niekorzyść sfery moralnej. Harmonia sfery uczuciowej (*thymos*) ze sferą dobroci (*sfera phronesis*) jest ideałem budowania cywilizacji eutyfronicznej. Człowiek prostomyślny – to człowiek zgodny ze sferą uczuciowości, łeczłowiek – to człowiek pozostający w sprzeczności z tą właśnie sferą, ale deklaratywnie opowiadający się za sferą dobroci. Człowiek prostomyslny daje poręczenie moralne wartościom, które wyznaje, łeczłowiek zachęca do kierowania się nim, ale sam uważa się zwolniony od ich przestrzegania, toteż wartościom, które oferuje, odmawia poręczenia moralnego”³²⁷.

Norma rozumiana jako prawo, także do indywidualnej prostomyślności, broni przed poglądami narzucanymi zewnątrz, nawet w imię innych rzekomo wyższych celów, którymi łatwo zasłonić się zwłaszcza w argumentacji utylitarystycznej. Broni tak rozumianej wolności jednostki, gdzie odpowiedzialność wyznacza jej granice. Tak rozumiana wolność wymaga samoograniczenia w fazie predecyzji wynikającej z samej zasady teorii, to znaczy jej dyrektywy głównej. Odpowiedzialność wyprzedza w tej koncepcji akt wpływania na bieg zdarzeń. Mamy tutaj przykład odpowiedzialności za intencje, w odróżnieniu od odpowiedzialności za skutki. Pierwszy z wymienionych typów wyprzedza drugi, natomiast istotny w przedstawionym systemie etycznym jest moment predecyzji. Odpowiedzialność *homo euthyphronicus* wyprzedza już sam wpływ na bieg zdarzeń w fazie podjęcia wolnej decyzji, gdyż zasadą całej koncepcji jest wspólna płaszczyzna wartości, gdzie poręczenie moralne jest gwarantem ich zachowania.

Wymaga to jeszcze jednego rozróżnienia, jakim jest rozróżnienie wolności, która odsłania rozumienie (sfery *phronesis*), i wówczas zgodnie z poglądem autora, takie rozumienie można zawsze uchylić. Jeśli bowiem mamy jakąkolwiek teorię, to opieramy się na określonych przesłankach, które stanowią podstawę, wokół której ogniskują się dalsze bardziej szczegółowe rozwinięcia i ich konsekwencje. Wszelkie uzasadnienia stanowią system, który choć spójny logicznie, wynika z przyjętych jako punkt wyjścia, założeń podstawowych wynikających ze sfery racjonalnej, które tym samym z tej racji są możliwe do obalenia. „Jesteśmy zdolni poznać wszystko, wszystkie postacie

³²⁷ Ibidem, s. 253-254.

rzeczywistości, ale wystarczy zakwestionować założenia tego poznania, aby sposób alternatywny jej poznania był równie prawomocny. Taka postawa „myślenia” o wartościach nie może być oczywiście fundamentem uzasadnienia norm moralnych, a tym bardziej rozstrzygania o prawomocności wyboru moralnego³²⁸. Drugą możliwością umotywowania zasad (a w konsekwencji także samego postępowania moralnego) jest ich ukonstytuowanie w oparciu w sferę *thymos*. Autor koncepcji etyki prostomyślności prof. Józef Bańka formułując jeden z końcowych wniosków stwierdza „Wolność człowieka odsłania także przeżycia (*thymos*), którego nie da się uchylić”³²⁹, i jak łatwo zauważyć przeciwstawia je rozumieniu (*phronesis*). W tym miejscu autor dochodzi do najistotniejszej kwestii problemu wolności w swoim systemie etycznym, ponieważ właśnie w przeżyciu prostomyślnym sytuuje istotę wolnej i odpowiedzialnej decyzji, której nie da się uchylić, a jej źródłem jest sfera *thymos*, będąca fundamentem tożsamości osoby. „Naszą wolność odsłania nie tyle rozumienie, które może być konstrukcją dość wolną (przy niedowolnych założeniach), ale przeżycie, którego – ze względu na jego odwołanie do prostomyślności – nie da się uchylić, tak jak dają się uchylić wszelkie przesłanki racjonalnego rozumowania. Właśnie prostomyślność moralna ogranicza wolność naszej decyzji i miara tego ograniczenia jest miarą naszej odpowiedzialności. Ten typ poznania, wyrażony w sądach prostomyślnych, jest poznawczym ujęciem *sub specia moralitatis*, działa spontanicznie i najpierwotniej. Tak jak zanim poznam czym rzecz jest, muszę wiedzieć, że ta rzecz istnieje, tak zanim zacznę działać, muszę wiedzieć, że to działanie jest moralne lub nie”³³⁰. Powyższy cytat jeszcze precyzyjniej niż poprzednie odsłania koncepcje wolności autora, jak i związek wolności z odpowiedzialnością. Jak można zauważyć, odpowiedzialność w koncepcji etyki prostomyślności wynika ze wspólnoty uczuć i wartości, a wybór moralny jednostki nie narusza ładu danej społeczności, jej wspólnej płaszczyzny identyfikacji z określoną wartością.

Siła argumentacji uzasadniającej rację tak rozumianej odpowiedzialność, polega na wyeksponowaniu znaczenia autonomii osoby i wskazaniu pochodzenia wewnętrznego normy, a tym samym na zachowaniu wolności wyboru moralnego jednostki. Osoba nie pozostaje bierna i zachowuje tutaj podmiotowość, nie poddaje się więc jedynie zewnętrznym kodeksom, jej moralność nie polega na takim posłuszeństwie. Poprzez akt prostomyślny i odpowiedzialność w nim zawartą, jednostka włącza się w grono wspólnoty społecznej

³²⁸ Idem: *Nowa encyklopedia nauk filozoficznych*. Tom III, Poznań 2002, s. 116.

³²⁹ Ibidem, s. 116.

³³⁰ Ibidem, s. 116.

i wspólnoty wartości. Efektem tego połączenia jest także sam stosunek osoby do wspólnoty, i odwrotnie. Dlatego można powiedzieć, że świat człowieka prostomyślnego jest naszym światem, świat *łeczłowieka* jest jego, choć nie zdaje sobie sprawy, że jest mu przez ten właśnie fakt, światem obcym. Pozostając w izolacji od wspólnoty, nie da się urzeczywistnić w nim wartości, do tego potrzebny jest drugi człowiek. Poręczenie moralne może jedynie mieć sens w rzeczywistości, o której myśli się w kategoriach wspólnego dobra. Również sama odpowiedzialność wyznacza granice wolności w świecie naszym, to znaczy w takim, gdzie jest miejsce dla drugiego człowieka i co najważniejsze, również dla jego wolności. Tak więc odpowiedzialność wyznacza granice wolności w koncepcji *homo euthyphronicus*, w czym również wyraża się poszanowanie godności drugiego człowieka, podczas gdy wartość, właśnie dzięki poręczeniu moralnemu, jest czynnikiem integrującym, tworzy wspólną płaszczyznę identyfikacji. Wartość bowiem wiąże, a zarazem pozwala człowiekowi wznieść się ponad determinację tak natury, od której odchodzi, jak i cywilizacji, którą sam nieustannie buduje. Tylko dzięki zachowaniu wartości, można odnaleźć granicę między godnością a użytecznością, tą granicę, którą cywilizacja naszych czasów coraz skuteczniej zaciera. Wszak moralność, o jaką chodzi, w rzeczy samej, polega na umiejętności postawienia gdzieś granicy.

Zakończenie

Zasadniczym celem niniejszej pracy było ukazanie możliwie najszerszego spektrum problematyki wartości w cywilizacji współczesnej, na podstawie dorobku tych filozofów, dla których problem wartości w życiu człowieka zmienia się wraz z postępem cywilizacyjnym, natomiast sam świat wartości jest stały i niezmienny. Z perspektywy poznania całości dorobku filozoficznego przedstawionych myślicieli, można wnioskować, że ich wysiłek obrony świata wartości może nadal w czasach nam współczesnych stanowić źródło odnowy moralnej, a także może skłaniać do refleksji prowadzącej do trwałych zmian w sposobie myślenia i wartościowania. Odwołuje się on bowiem do rzeczywistości istniejącej realnie (co do istnienia której sam osobiście jestem głęboko przekonany) a jednocześnie ponad czasowo, do rzeczywistości wartości istniejących stale i niezmiennie, o czym świadczy najwyraźniej możliwość ich urzeczywistnienia, bez względu na stopień rozwoju cywilizacyjnego, tym samym można mówić o możliwości ciągłego ich doświadczania.

W pracy niniejszej chodziło mi także o wskazanie na dwa tylko z pozoru różne i oddzielne rzeczywistości. Rzeczywistość doświadczalną empirycznie oraz tą transcendentną, która już choćby z racji już jej samego znaczenia nazwy, może wydawać się czymś istniejącym poza człowiekiem, czy wręcz czymś jemu przeciwnym, lub dla niego zewnętrznym, lecz w rzeczywistości owa możliwość transcendencji jest jego istotą, cechą konstytutywną człowieczeństwa w ogóle, a także możliwością doświadczenia jedności zasady dla oby tych sfer.

Intencją moją było takie przedstawienie człowieka, któremu dana wolność i wartość umożliwia uczestnictwo w tych dwóch obszarach równocześnie. Myśl tą szczególnie podkreślał Scheler, który jako badacz był zainteresowany zarówno miejscem człowieka pośród innych bytów, jak również jego pochodzeniem, to z kolei wiąże się z koniecznością podjęcia próby wyróżnienia tych cech jakie spowodowały możliwość uzyskania coraz wyższego stopnia rozwoju tak intelektualnego jak i pogłębiania wrażliwości emocjonalnej, co z kolei jest podstawą coraz wyraźniejszej niezależności człowieka wobec sił przyrody. Człowiek nauczył się jako istota myśląca i czująca, uczynić wszystko przedmiotem swego poznania nie pomijając samego siebie. Łącznie z tym procesem zatracił on coraz bardziej dawną pokorę wobec mocy, które przestały już być mu już obce i zjawisk, których dotąd nie rozumiał, a zyskiwana dotąd samoświadomość dodaje odtąd pewności siebie i wiary w swoje nieograniczone możliwości, przeobrażania świata. Można więc powiedzieć korzystając

z myśli Schelera, człowiek poprzez nieustanne wybieganie wprzód, poprzez swoje wznoszenie nieustannie dorasta a jako osoba moralna, duchowa, może przewyższyć siebie, wyjść poza determinacje natury i w tym sensie, jest istotą, która przewyższa świat, ten właśnie świat empiryczny, doświadczalny zmysłowo.

Ponadto istotnym aspektem mającym zasadnicze znaczenie w całej przedstawionej tutaj koncepcji człowieka, jest wykazanie jak ważne miejsce zajmuje duch, uczucia, religia, kultura, a wobec tego wszystkiego, także wolność woli. Na tych przykładach rysuje się i można powiedzieć, że jest wyczuwana intuicyjnie idea człowieka, rozumiana jako obszar kształtowania się pewnego nowego porządku, z tym tylko, iż jednak diametralnie różni się on od tego jaki powstał w wyniku działania wyłącznie praw natury. Człowiek bowiem jako jedyny produkuje narzędzia, posługuje się językiem i pojęciami, tworzy państwo wraz z obowiązującym prawem, myśli rozwija naukę i sztukę, pozostaje wiecznie otwarty wobec świata. Taka sytuacja z jednej strony jest wielkim przywilejem, natomiast z drugiej zawsze wraz z zyskiwanymi prawami należy się liczyć z koniecznością poniesienia proporcjonalnych tego kosztów. W naturalny sposób to właśnie po stronie kosztów należałoby umieścić także (dogłębnie analizowany w tej pracy) problem odpowiedzialności, który został tutaj przedstawiony jako absolutnie i w każdych warunkach, nierozzerwalnie związany z wolnością człowieka. Problem ten tym bardziej dzisiaj staje się istotny gdy instynkt coraz rzadziej może nam podpowiedzieć co powinniśmy czynić a zwłaszcza jak wobec nowości cywilizacyjnych powinniśmy się zachować.

Nieuchronność cywilizacyjnego marszu, jest równoznaczna z zamkniętą drogą do minionych stanów, zachowanie i przyzwyczajenia natomiast ugruntowane są w przebiegu całej historii, dlatego też kolejne przejścia do następnych stadiów rozwoju, choć są swoistą twórczą dysocjacją, to psychiczne koszty tego procesu są wiecznym problemem z jakim musi wzmagać się człowiek. Problem ten potęguje się wraz ze wzrastającym nieustannie tempem rozwoju cywilizacyjnego, i koniecznością konfrontacji tego zjawiska ze sferą wartości, która jako stała i niezmienna zakorzeniona w warstwie duchowej, nie może ulec złudzeniom dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości, jeśli człowiek ma nadal żyć godnie, nie pozostając wchłonięty przez maszynę którą sam stworzył, czyli pozostać wolny i świadomy swojego miejsca w otaczającej rzeczywistości.

Jednocześnie w zawartych w tym miejscu końcowych podsumowaniach chciałbym dodać, że świadomie nie uwzględniłem okresów zmian poglądów religijnych Schelera, z których zdaję sobie sprawę. Uważam jednak, że taką postawę przy korzystaniu z dzieł niemieckiego filozofa, usprawiedliwia sformułowanie i zakres poruszonego zagadnienia,

który wyznacza z góry określony obszar zainteresowań i tym samym usprawiedliwia ostateczny kształt tego, co zostało tutaj napisane.

Ważnym (choć jedynie dodatkowym) zamierzeniem moim była też próba wykazania, że przedstawiona analiza sytuacji człowieka w dobie współczesnej cywilizacji, może dać także pewne praktyczne wskazówki co do możliwości, innego niż preferowane przez współczesną cywilizację pojmowania wartości. Choć podjęte tutaj próby przekonania choćby tylko do traktowania cierpienia jako wartości lub wskazanie na wagę współodczucia, są w warunkach cywilizacji utylitarnej przedsięwzięciem raczej mało popularnym, to wydaje mi się (choć nie chciałbym przy tej okazji zostać oskarżonym o brak skromności), że wyszedłem z tego zamierzenia obronną ręką. Mam nadzieję, że przebyta lektura daje pewną propozycję do rozważenia, propozycję określonego porządku aksjologicznego, a także może być inspiracją do refleksji lub podjęcia dialogu, podzielenia się uwagami co do sytuacji człowieka w dobie coraz szybciej zachodzących zmian cywilizacyjnych.

Bibliografia

1. Bańka J.: „*Etyka bez geometrii*”, czyli próba zbudowania etyki prostomyślności opartej na założeniach eutyfroniki. Katowice 1986.
2. Bańka J.: *Cywilizacja – obawy i nadzieje*. Warszawa 1979.
3. Bańka J.: *Etyka prostomyślności jako wyraz postawy recentywistycznej*. W: *Prace z Nauk Społecznych*. Katowice 1983.
4. Bańka J.: *Humanizacja techniki*. Katowice 1976.
5. Bańka J.: *Metafizyka wirtualna*. Katowice 1997.
6. Bańka J.: *Nowa encyklopedia nauk filozoficznych*. Tom III *Nauka o wartościach*. Poznań 2002.
7. Bańka J.: *Rap metafizyczny. Czyli odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców*. Katowice 1999.
8. Bańka J.: *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych. Przewodnik encyklopedyczny po recentywizmie, eutyfronice i etyce prostomyślności*,. Tom I, Poznań 2004.
9. Bańka J.: *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych. Przewodnik encyklopedyczny po recentywizmie, eutyfronice i etyce prostomyślności*,. Tom II, Poznań 2004.
10. Bańka J.: *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*. Katowice 1988.
11. Bańka J.: *Technika a środowisko psychiczne człowieka. Wprowadzenie do zagadnień eutyfroniki*. Warszawa 1973.
12. Brentano F.: *O źródle poznania moralnego*,. Warszawa 1989.
13. Buczyńska-Garewicz H.: *Scheler a filozofia wartości*,. wstęp do Max Scheler: *Resentyment a moralność*,. Warszawa 1977.
14. Buczyńska-Garewicz H.: *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*,. Wrocław 1975.
15. Chałubiński M.: *Fromm*,. Warszawa 1993.
16. Dąbrowski K.: *Tród istnienia*. Warszawa 1986.
17. Elzenberg H.: *Kłopot z istnieniem*. Kraków 1963.
18. Elzenberg H.: *Wartość i człowiek*. Toruń 2005.
19. Elzenberg H.: *Z filozofii kultury*. Kraków 1991.
20. Filek J.: *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe, Max Scheler: Współodpowiedzialność*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
21. Frankl V.: *Homo patiens*. Warszawa 1984.

22. Frankl V.: *Psychoterapia dla każdego*. Warszawa 1978.
23. Fromm E.: *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*. Poznań 2005.
24. Fromm E.: *Mieć czy być*. Poznań 2003.
25. Fromm E.: *Niech się stanie człowiek*. Warszawa 2005.
26. Fromm E.: *O sztuce istnienia*. Warszawa 2005.
27. Fromm E.: *O sztuce miłości*. Poznań 2002.
28. Fromm E.: *Rewolucja nadziei*. Poznań 1996.
29. Fromm E.: *Ucieczka od wolności*. Warszawa 2004.
30. Fromm E.: *Wojna w człowieku*. Gdańsk 1991.
31. Fromm E.: *Zerwać okowy iluzji*. Poznań 2000.
32. Galarowicz J.: *W drodze do etyki odpowiedzialności. Fenomenologiczna etyka wartości*.
Tom I, Kraków 1997
33. Hobbes T.: *Elementy filozofii*. Tom I, Warszawa 1954.
34. Hobbes T.: *Elementy filozofii*. Tom II, Warszawa 1954.
35. Hobbes T.: *Lewiatan..* PWN 1956.
36. Ingarden R.: *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.
37. Jan Paweł II: *Pamięć i tożsamość*. Kraków 2005.
38. Jan Paweł II: *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin 1994.
39. Jan Paweł II: *Pytania do Papieża*. Kraków 2005.
40. Kępiński A.: *Melancholia*. Kraków 1993.
41. Kępiński A.: *Autoportret człowieka..* Kraków 1992.
42. Kiepas A.: *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki*. Katowice 2000.
43. Krąpiec M. A.: *Ja człowiek*. Lublin 1991.
44. Kuderowicz Z.: *Filozofia nowożytnej Europy*. Warszawa 1989.
45. Nietzsche F.: *Wille zur Macht, Werke*. X, Erach.
46. Noras A. J.: *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*. Katowice 1998.
47. Ossowska M.: *Normy moralne*. Warszawa 1985.
48. Palacz R.: *Klasycy filozofii*. Warszawa 1988.
49. Van Peursen C. A.: *Antropologia filozoficzna*. Warszawa 1971.
50. Plessner H.: *Pytanie o conditio humana*. Warszawa 1988.
51. *Przewodnik po etyce*. Pod redakcją Petera Singera, Warszawa 1988.
52. Rousseau J. J.: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. PWN 1956.
53. Rousseau J. J.: *Umowa społeczna*. Kęty 2002.
54. Sartre J. P.: *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Warszawa 1998.

55. Scheler M.: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*. Warszawa 1994.
56. Scheler M.: *Istota i formy sympatii*. Warszawa 1986.
57. Scheler M.: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987.
58. Scheler M.: *Problemy socjologii wiedzy*. Warszawa 1990.
59. Scheler M.: *Resentyment a moralność*. Warszawa 1977.
60. Scheler M.: *Wolność, miłość, świętość*. Warszawa 2004.
61. Schmitz K. L.: *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Papieża Jana Pawła II*. Kraków 1997.
62. Stein E.: *O zagadnieniu wczucia*. Kraków 1988.
63. Tatarkiewicz W.: *Dobro i oczywistość*. Lublin 1989.
64. Teilhard de Chardin P.: *O szczęściu cierpieniu miłości*. Warszawa 2001.
65. Tokarczyk R.: *Hobbes*. Warszawa 1987.
66. Trębicki J.: *Etyka Maxa Schelera. Przyczynek do ogólnej teorii wartości*. Warszawa 1973.
67. Węclawik P.: *Wybrane aspekty problemu jedności człowieka w antropologii filozoficznej Maxa Schelera*. Prace z nauk społecznych. *Folia philosophica*. Katowice 1991
68. Węgrzecki A.: *Scheler*. Warszawa 1975.
69. Wojtyła K.: *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 1986.
70. Wojtyła K.: *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*. Lublin 1959
71. Wojtyła K.: *Osoba a miłość*. Lublin 1971.
72. Wojtyła K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin 2000.
73. Wojtyła K.: *Zagadnienie podmiotu moralności*. Lublin 2001.